

U0734 . Date: 5-1-12

Title - BABA FUTOCH AL MARDOF AHUADLIK ROCH
Queller - Abdul Hedi .

Publicher - Amritsar Kess (Amritsar) .

Date - 1904

Pages - 248 .

Subjects - N.A.

Full handle & sh on inside of the
hook

LP

M.A. LIBRARY, A.M.U.



UB734

CHECKED 2002

تمام حقوق برائے شریعتی کتب خانہ اسلامیہ برائے مفت و مصلحت

قُلْ لِّلرُّوحِ مَرَاتِلٌ مِّمَّا أَوْفَتْهُمُ الْعِظَمُ الْفُلُكُلُ

مستفاد قائل ابن عالم ہے بدل شیخ عبدالحامد سی صاحب فاضل معشری

(اردو ترجمہ)

ایک کتابت و تحقیق روح

بِالْفُتُوحِ
الْمُفَوِّتِ
أَحْوَالِ الرُّوحِ

روح و حیات و حشر و عذاب

(منجذہ)

برادر کرم مولانا مولوی شیخ عبدالحامد سی صاحب لوی فاضل معشری فاضل پنجابی

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

قیمت ۵۰ روپے

CHECKED
Date 1/1/1401

طبع اول

تفسیر کبریٰ کی جلد اول کا اردو ترجمہ

جو لوگ مذہبِ اسلام کو کچھ اصولوں کو ملافتِ عقل خیال کرتے ہیں یا جگہوں پاک صلوٰہ میں شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں انکو چاہیے کہ امامِ فخر الدین رازی کی اس عظیم الشان تفسیر کا مطالعہ کریں اس تفسیر میں قرآن کریم کی جملہ آیات کی تفسیر اصولِ فلسفہ اور سائنس کی لگی ہوئی ہے جو جن آیات یا مسائل پر مخالفینِ اسلام نے اعتراض کیا ہے اسبقہ رد شکوک کسی آیت پر وارد ہو سکتے ہیں انکو جواب نہایت زبردست عقلی دلائیل سے سوال و جواب کے طور پر دیئے گئے ہیں بعض مشکل اور دقیق مضامین میں جو ثبوت واجب الوجود و نبوت حضرت محمد رسول اللہ ثبوت ملائکہ و شیاطین و سحر و معجزات کی تشریح بمعنی ثبوت نسخ و منسوخ کی کیفیت حضرت زکریا علیہ السلام کی نبوت بہشت و دوزخ کا ثبوت اور ان کی ضرورت زمین و آسمان کے عجائبات کا انکشاف وغیرہ لوگوں کے عقل و فلسفہ اور سائنس کے مطابق حل کیا گیا ہے بعض مفسرین کو جو بڑے فضا اور زمین گہڑت رواہیوں کی پوری قلعی کھولی گئی ہے بعض مسائل پر مقدمین کے بحث و مباحثہ اور نیز امام رازی کی جرح و تعدیل قابلِ دید ہے عرض تمام جہان کے مفسر قرآن رازی کی طرزِ تحریر زبردست فلسفی دلائل کا گواہان گواہ جو طرزِ تحریر امام رازی نے اپنا دیکھا ہے اسکا نمونہ بنا بالکل محال ہے اس لئے اس تفسیر کے ہوتے ہوئے کسی دوسری تفسیر کی ضرورت نہیں لفظ طبع ۱۰۴۱۳ صفحات ۵۳۶ قیمت للعموم

ارشاد الیقین قرآن نفائس القصص والحدیث

حاصل تمام مسلمانوں کے نزدیک قرآن مجید عربی میں تمام دنیا کی کتابوں سے افضل ہے اس لیے دو دنوں کا یہ تمام جہان کی کتابوں سے افضل ہے حقیقت میں یہ بھی قرآن مجید ہی ہے مگر اصل عربی میں ہے اور یہ کہ وہ میں مسلمانوں کو ان کی بے انتہا ضرورت ہے کیونکہ ان کی تمام ہر علمی و ہویٰ حالتیں اور بہترین معاشرت کو سنوارنے والی یعنی مسلمانوں کو مسلمان بنانے والی ہی کتاب ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ جو مسلمان ہر ایک کا مدد دہی ہے اس کو قرآن کریم کے معانی سے واقف ہونا از بس ضروری ہے بغیر واقفیت قرآن مجید یہ دعویٰ بالکل جھوٹا دعویٰ ہے ان کے مطالعہ سے ہر ایک مسلمان جو اردو سمجھ سکتا ہے قرآن مجید کے مضامین سے واقف ہو جائیگا ارشادات القرآن میں احکام اور ہدایات ہیں اور نفائس القصص میں تمام قرآن کریم کے قصے ترجمہ نہایت دلچسپ ہے چھپائی لکھائی میں خاص اہتمام کیا گیا ہے قیمت ارشادات القرآن ۵ رو اور نفائس القصص ۴

(مینور کتب خانہ اسلام آباد سے طلب کرو)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي خلق الارواح فجعلها من عالم اخر وادع فيها ما تخافه
ابصار اولى الابصار من غوايض سره وجعلها دليل على معرفته
تعالى فمن عرف نفسه فقد عرف ربه ووصله الى حضرة قدس سره
قريب والمصاولة والسلام على روح الوجود ومفتاح باب الخير والحمد
للكون من هذه النفس لا الواس ومن توفى به النفس لا الواس ولا سره ولا علم
موكب الهندى وصحب كواكب الهند ما عارفت لا جراح للتلافيف تناهت
للتناكوف التخاليف شكره اس خذ انفسك كاجنة روحون كرسيد كيا اور كواكب عالم
میں سے بنایا اور انہیں ایسے ہزار اور عجائبات پوشیدہ ودیعت کہیں جس سے عقائدوں
کی عقلیں حیران ہیں اور اسی روح کو اپنی معرفت اور شناخت کا ریسہ بنایا۔ صبا کہ جس
عرف لنفسه فقد عرف ربه میں پرشاد ہے اور کج شخص قریب الہی کا خزانہ

سحر و جود کا عالم جس میں ہر ذریعہ نہیں ہو سکتا ان کو عالم اس سے شمار کرتے ہیں۔ مترجم

اوس کے واسطے اپنی بازگاہ تک پہنچنے کا وسیلہ بنایا اور یہ رواج جب تک آپس میں محبت و الفت سے میل جول رکھتے ہیں۔ یا جب تک بیاعت خدا اور مخالفت ایک دوسرے سے متغیر اور متوجس نہیں یعنی قیامت تک اور اس شخص پر درود و اسلام ہو جو تمام موجودات کی روح اور خام مخیموں کے دروازے کی کھنٹی ہے یعنی ہمارے سرور عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر جس کے نور سے مخلوق نے کھلتے ہیں اور اسرار الہی کی کلیاں شگفتہ ہوتی ہیں اور اس کے آل اور اصحاب پر بھی سلامتی ہو جو ہدایت اور صلہ کے ستارے ہیں۔

اسکے بعد عاجر بنہ اللہ تعالیٰ کی مہر و انیوں کا امیدوار اور خیر محمدی بن محمد بن سجاد الایاری۔ صاحب کیاست اور فراست کی خدمت بابرکت میں گذارش پر دراز ہے کہ میں اکثر اوقات روح انسان کی کثیفیت اور کسیت میں فکر کیا کرتا ہوں سو چاہتا ہوں کہ کیا وجہ ہے کہ اس روح کو قبل از خلقت اجسام و دوزار میں پہلے پیدا کیا گیا جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے کیا یہ روح ابتداء پیدائش میں مائل۔ صاحب اور اک اور ذی شعور رہتا کیونکہ عالم در (عالم پیدائش) میں اس سے وعدہ لیا گیا تھا کہ۔ یا عقل و ادراک کا درجہ جسم کے ساتھ تعلق پکڑنے اور اس میں مہونے جانے اور حیاتی تعلیم و تربیت کے ساتھ روح کو حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر روح کی ترقی اور تربیت جسم کے نشو و نما پر موقوف نہ ہوتی۔ تو بچہ پیدا ہوتے ہی اور روح کے پہونچے جانے ہی صاحب امتیاز و عقلمند ہوتا۔ اس دوسری صورت پر یہ اعتراض پیدا ہوتا تھا کہ اگر روح کی تربیت جسم پر موقوف ہے تو قبل از پیدائش انسان روح بنیر جسم کے کیا کرتا ہوگا (حالانکہ حکمت میں تقطیل اور یکاری جائز نہیں) اور اس کا وجود معطل ہوتا ہوگا کبھی یہ خیال آتا تھا کہ جب اللہ تعالیٰ نے روح کو اسکی اصلی پیدائش میں اپنی توحید اور معرفت پر پیدا کیا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کل مولود یولد علی فطریق فابوالہ یمضی فاندو یمضی فاندو یمضی فاندو یعنی ہر بچہ۔ فطرت (معرفت و توحید) پر پیدا کیا جاتا ہے۔ پھر اوس کے مابین خود اپنے یہودی مخالفین نواہ عیسائی کی کر لیں لہ اس لفظ سے ایک حدیث کثیرہ اشارہ ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ (زور دینا) کی قوت آدم علیہ السلام کی پشت پر تہ رکھ کر ان سے مینا ر مخلوقات چوٹیوں کی طرح پیدا کرتے ان سے عہد لیا تھا۔ مترجم۔

یا جو کئی نبالیں۔ تو اوس کے والدین اوس کو یہودی عیسائی کیونکر بنا سکتے ہیں۔ کیونکہ آئینہ
 کا تبدیل خلق اللہ یعنی اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا ہے
 ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ پھر میں اُن امور میں جو اس روح سے دنیا و آخرت میں تعلق رکھتے
 ہیں اپنی طبیعت کو جلائی دیتا تو اپنے آپ کو ایک ایسے دیوانہ یا پیدائش میں دو بار ہوا پاتا
 جو اپنی طلاطم امواج کے باعث نہایت درجے کی طغیانی پر ہوا اور آسمان سے بارش
 اپنے جوہن دکھا رہی ہو یعنی سخت حیران ہو کر میں اپنی موجودہ کمالات کی طرف رجوع کرتا۔
 گرائن سے بھی کچھ فائدہ نہ اٹھاتا بلکہ خفی حنین کا سامنا کرنا پیش آتا۔ یعنی پہلی حالت
 سے بھی زیادہ بے قراری اور بے چینی کا سامنا ہوتا اور زیادہ نقصان اٹھانا جب ان
 تفکرات کے کچھ فائدہ حاصل نہ ہوتا تو میں ہقدر تنگ دل اور پشیمند خاطر ہو جاتا گو یا کہ
 میرے نگہ میں قیدیوں کا سا طوق پڑا ہوا ہے آخر کار مجھے ایک منہ و ستانی
 دوست کتاب الاسفار جو علامہ صدر شیرازی کی تصنیف ہے ماہد آئی جب شیخ
 اس کتاب کا مطالعہ کیا تو اس میں روح کے متعلق مضامین لغیب اور فوائد عجیبہ تاریخیوں
 کے دور کرنے والے نظر آئے مگر وہ مضامین مشکل عبارت میں قوم سب کی طرح ہقدر متوجہ
 تھے بلکہ سمجھتے میں مبتدیوں کو اپنی طبیعت پر بہت زور دیتا پڑتا تھا پس اس کا انتخاب
 شروع کیا اور اپنے جیسے کم سمجھنے والے کو خلاصہ کرتا دھتار کیا۔ اپنی خوشی اور ناظرین کی
 آسانی کے واسطے اس قسم کے تمام مسائل کو ایک دوسرے کے ساتھ تہہ بہ تہہ جوڑ کر لکھا
 اس کے ساتھ ساتھ واقف اور اوس کی شرحیں۔ طوابع و شرح الاشارات کشف

لہ خفی حنین۔ حنین ایک بڑا عقل مند۔ موزہ دور آدمی تھا ایک خدا کی بڑی شکر سوار نے اس کا ہاتھ
 پر آکر دھوئے عزیز کر دیا۔ مگر بعد ازیں کر دینے کا چرچا نہیں پڑا۔ نہ ہزار ایک پوشیدہ کو جو سو ہو کر اس عراقی کے
 راستہ میں ایک موزہ لٹکا دیا۔ کچھ دور آگے جا کر دوسرا موزہ بھی رہستہ میں ڈال دیا۔ جب عراقی اس کو پہنچا
 تو اس کے لئے موزہ کو بچھ کر گھنے لٹکا کاش دوسرا موزہ بھی ہوتا اُسے چھڑ کر جب آگے گیا تو دوسرا موزہ
 رہتے میں پڑا ہوا پایا فوراً اپنے دھتار کو دیاں چھڑ کر پہلے موزہ کے لئے کیو نہ ہو۔ ایسے گناہیں جو گناہات میں
 لٹکا ہوا تھا اونٹ لیکر چلتا ہوا عراقی بیچارہ دیوتوں موزہ سے لیکر اور نقصان اٹھا کر گھر کو واپس ہوا۔

علم کے جاننے سے اپنے محرموں پر فوقیت اور امتیاز چاہیگا وہ صرف اسے دل چاہیگا کہ کیا
 ہاں اگر کوئی مشکبہ معذور۔ جاہل مدلولہ مخفیہ طالعواس اس کو نظر حقارت سے دیکھے تو وہ
 معذور ہے کیونکہ ایک الشہدہ علم و کمالات کی تحفیل کا شائق ان بیہودگیوں کی چراغ
 نہیں کرتا بلکہ ایسے علوم اور معلومات کو غنیمت سمجھ کر نہایت ذوق و شوق سے اسکا مطالعہ
 پسند کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہے سعید و مسعد دیکھا تا ہے اور جو لوگ کوشش
 کرتے ہیں خدا انکو فائدہ پہنچاتا ہے اور ہر ایک طالب حق پر مہربانی فرماتا ہے کیونکہ
 وہ بڑا مہربان ہے اور میں نے اس رسالہ کا نام نیک فال کے طور پر باب الفتح المعروف
 احوال الروح رکھا ہے تاکہ اسکے مضامین پر اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کے آقا ب کی
 شفاعتیں پڑیں میں نے اس کتاب میں روح کی ہر چار حالتوں کو مد نظر رکھ کر ایک مقدمہ
 اور چار باب پر ترتیب دیا ہے اور ہر ایک باب میں روح کی ایک ایک حالت کو بیان کیا گیا اور
 ہر ایک کتاب میں کئی فصول ہیں اور آخر کتاب میں ایک خانہ لکھا گیا ہے جس میں جنات
 و دوزخ اور ان کے مشغلات کا بیان ہے۔ مقدمہ میں تین بحثیں اور ہر بحث میں دو بیویں
 ہیں چشمے ہیں۔ گو یا اس کتاب میں معارف اور حقائق کے کوثر (حوض) سے معرفت آہی اور
 روح انسانی کے فوائے جوش زن میں پہلی بحث۔ من عرف نفسه فقد عرف ربه
 کے معنی اور اس کے حدیث اور غیر حدیث ہونے اور ان اللہ خلق آدم علی صورۃ
 وان ال انسان قد اجتمع فیہ ما فی العالم کے معنی کے بیان میں ہے اور یہ پہلا
 چشمہ ہے اور دوسرے چشمے میں مطلقاً نفس کے اقسام اور اس امر کا بیان ہے کہ بعض
 نفسیں سماوی ہیں اور بعض ارضی۔ اول نفس ناظر لسانیہ وغیرہ نفوس ارضیہ میں سے ہیں اور اسی
 چشمہ میں نفس ناظرہ روح قلب اور عقل کا بیان اور ہر ایک میں فرق دکھایا گیا ہے اور
 ان کے مختلف القاب و اسماء کا ذکر کیا گیا ہے جو اسکو مختلف جہات اور اعتبارات سے
 حاصل ہوتے ہیں اور دوسری بحث کے پہلے چشمے میں بیان ہے کہ آیا نفس انسانی کی حقیقت
 میں عوز کرنا بہتر ہے یا نہیں اور اسکی تعریف خاص و عام کی طرح ہے اور اس امر میں کہ کیا
 جو نفس اعراض اور اضافات قبیل سے ہے یا جو امر مجرد یا سمائیہ و اسی چشمہ میں جو امر مجرد اور

چارہر جہانہ کا بیان بھی کیا گیا ہے اسی بحث کے دوسرے حصے میں اسکی قدامت اور حدوث کے
 اختلاف کو بیان کیا گیا ہے۔ حدوث کی صورت میں یہ بحث ہو کہ آیا وہ نفس انسانی بدن کے
 ساتھ پیدا ہوتا ہے یا نہیں اگر میں اس مقدمہ کو حکماء کے چند کلمات کی تفسیر کیا تبہم کیا گیا ہے
 اگرچہ انکا اطلاق ہمارے نزدیک ایک قسم کا مجاز ہے اور وہ کلمات لفظ قوت قبض صورت مد
 انفعال وغیرہ میں ہر چاروں بابوں میں ان چاروں حالتوں اور کیفیتوں کا ذکر ہے پہلے باب میں
 اسکی پیدائش اول۔ اور اسی عالم میں اس سے عہد و قیامت لئے جانے والے اور اسکی حقیقی اور عینی ہوجا کر
 اور اسی چشم میں بیتلا یا گیا ہے کہ پیدائش نفس کے بعد جسم سے متصل ہونے تک اسکا کیا حال آیا وہ
 نفس یا روح اتنی مدت معطل رہا (حالانکہ حکمت میں تعطیل جائز نہیں ہے) یا کسی اور شے کیساتھ
 مشغول رہا اگر مشغول رہا تو وہ کیا چیز تھی اور کہاں تھی اور آیا وہ نفس کسی خاص صورت پر تھا
 یا نہیں دوسرے باب میں اس کے عالم ارواح سے عالم جسم کی طرف اترنے کی حکمت اور بدن کیساتھ
 تعلق پیدا کرنے اور تمام لوازمات جسمی اور معنوی قبول کر لینے کے بعد اس میں روح کے ہونے کے چلنے
 اور صورت میں مرکب ہونے کی حکمت کا بیان ہے پہلے اسی حصے میں یہ بھی بیان ہے کہ روح کا
 علم اور ادراک کیا چیز ہے آیا وہ روح کلیات اور جزئیات دونوں کا ادراک کر سکتا ہے یا
 صرف کلیات کا اور جزئیات کے جاننے کی صورت میں آیا وہ انکو بذات خود بغیر کسی آلہ کی مدد کے
 جانتا ہے یا جو اس کے ذریعے سے اور جو اس ظاہری و باطنی کے دراک کی کیفیت اور اس کے صور
 معلومہ محسوس کی کیفیت اور یہ بات کہ یہ جو اس اپنے محسوسات کو سطح جانتے ہیں نیز یہ کہ جو اس
 ظاہری نسبت جو اس باطنی کے علم و ادراک میں قوی میں جہاں کہ عام لوگوں کا خیال ہے ضعیف
 اسی چشم میں عقل اور اس کے مراتب و درجہ سمجھنے انسان کے مکلف ہونے اور عقل ضیال کا ذکر ہے
 اسکے بعد موت کے باعث روح کا جسم سے جدا ہونے پر قبر میں اس کے حالے پر سوال جواب کے
 بعد علیہ ہو جانے لفظ موت کے معنی اسکے وجود یا عدم وجود کا تعلق نیز یہ کہ نفس موت کو کیوں
 مکروہ جانتا ہے حالانکہ پتر ہر گاروں اور نیکو کاروں کے واسطے حصول مطلب کا بڑا بہاری مان ہے
 اور قبر کا سوال کہ آیا یہ عربی زبان میں ہو گا یا غیر زبانوں میں بھی ہو گا کیا وہ عام ہو گا یا خاص
 نیز اسکی حکمت اسچشم میں قبر کے عذاب آسائش کا بیان ہے تیسرے باب میں یہ ذکر ہے

کہ سوال قبر کے بعد قیامت کے دن تک اس طرح کا کیا حال ہوگا اور کہاں ہوگا منہ و دوہرے کی
حقیقت کیا ہے اور عالم برزخ میں اراج کہاں رہتے ہیں نیز ہم بیان کرنا کہ ملحق بھی ایک
دوسرے سے علیحدہ ہیں کیا پہلے روح عالم برزخ میں کسی شکل میں شغل ہوگا یا نہیں حالانکہ حکمت
بیکار و بیکار و انہیں چھتے باب میں قیامت کا بیان ہے لیکن کیا عرف ارواح کا حشر ہوگا
یا محض جہام کا یا اس طرح دونوں کا حشر ہوگا نیز یہ کہ نیت شدہ شیاء کا دوبارہ پیدا ہونا جائز
یا نہیں اور یہ بیان کہ جہام محض حکم نیا جو جائیداد کے باعث متفرق ہے جماع سے بہرین مسائل کو قابل
تسلیم ہونے یا نہ ہونے کے عقلی و نقلی دلائل مختلف مذاہب کے تحریر کئے گئے ہیں اور خدا تبارک و تعالیٰ
دو فرخ کے احوال کے علاوہ ہر امور نفی کا بیان ہی جو حشر و فرخ سے تعلق رکھتا ہے اسکو متعلق اہل
سنت و غیرہ اہل اسلام و اہل کثافت حکما و کسے اقوال بھی ہیں تاکہ طالب حق و صادق اعطش
ان مطالب عالیہ چشموں سے سیراب ہو جاوے اور ایسے مفید علم سے واقف ہو جاوے جسکی تحصیل
معرفت میں بڑے بڑے فضلاء و عصر سے بھی کوتاہی ہو جاتی ہے امید ہے کہ مطالعہ کرنا لوگوں کو فکر کا
دائرہ وسیع ہو جائے گا اور پاکیزہ نفس عالی ہمت اس سے مستفید ہو کر اللہ تعالیٰ کو فضل و
کرم پر پورا بہرہ و دستہ کہ وہ جانتا نہ ہو کہ کم ہمت نفسوں کی رات کو اپنی رحمت کے روز روشن میں
مشاغل کر کے اور غم و مشاغل نفسانی کی قید سے نکال کر اپنی عبودیت کی شرافت اور اپنی طاقت
کی عزت کے مرتبے تک پہنچا دے ۱

مقدمہ کی بحث اول کا پہلا چشمہ

تفسیر ضیاء میں جبکہ قاضی ضیاء نے اسے شریعت شریعہ شریعہ شریعہ میں روح
کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لفظ روح کو اس واسطے اپنی طرف منسوب کیا ہے تاکہ لوگ
سمجھیں کہ روح کو حضرت ربوبیت سے ایک قسم کی مناسبت ہے اسی واسطے رسول اللہ
نے فرمایا ہے منہ عرف نفس فقل عرف ربہ و ان قاضی خفا جی نے اسکی شرح میں

لے پہر انسانی ہونے کو اللہ تعالیٰ نے درست کر لیا اور ہمیں اپنا روح پہنک دیا۔ ۱۱

لے یعنی جسے اپنے نفس کو پہچان لیا بیشک اسے اپنے آپ کو پہچان لیا۔

لکھا ہے کہ لفظ مناسبت سے مراد مناسبت ہے لہذا اس کا صواب لفظ مناسبت ہے کہ لفظ
 مناسبت کا صواب لفظ مناسبت ہے جو کہ لکھا ہے یا اگر اس سے ذرا الگ کیا جائے تو حضرت کا لفظ مناسبت
 الہیوت میں واقع ہے جس سے مراد اس پر اسکا اسم ظرفیت ہے اور صرف اس کے طور پر وارد
 ہوا ہے اور مناسبت کی وجہ یہ ہے کہ نفس عالم علوی سے متصل اور قریب جسم کے تمام
 تصرفات جو خالی اور متعلقہ نیز یہ کہ من عرف نفسه الا عذب نہیں بلکہ ابوبکر ازی کا کلام
 جیسا کہ حفاظ حدیث نو اسکو بیان کیا ہے ہمیں شک نہیں کہ اگر حال اسکو حدیث ہی خیال
 کرتے ہیں یہاں تک کہ بعض موضوع حدیثوں میں بھی اسکو درج کر دیا ہے بعض کہتے ہیں کہ من
 عرف نفسه فقد عرف ربه کے یہ معنی نہیں ہیں جو مذکور ہو بلکہ یہ ہیں کہ جس نے اپنے نفس کو پہچان
 اور اسکی حقیقت میں غور کی تو اسے سمجھ لیا کہ کوئی اسکا پیدا کرنا والا ہے اور ہم یہ پیش نظر رہنی
 انفسکما فلا تتصرون میں اسکی طرف اشارہ ہے یہاں تک کہ واقعی خفا جی کا قتل تھا اب
 مصنف کتاب لکھتا ہے کہ جیسا کہ شارح نے بیان کیا ہے ایسا ہی اس کو کسی دوسرے علماء نے
 بھی اس سے پہلے بیان کیا ہے اور وہ بیان حکماء عظام اور صوفیاء کرام کے کلام کے مطابق
 ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ لفظ حضرت اگر یہ مصدق ہے اور مجاز کے طور پر اس مراد یہی اسم
 ظرف ہے لیکن اسکا یہ معنی مراد نہیں ہے بلکہ اسکا اسم ظرف سے منظور مراد ہے (یعنی ذات خداوندی)
 گویا لفظ حضرت جو حضرت الہیوت میں لفظ ہر دو دفعہ تک مجاز مرسل ہے یعنی پہلے مصدق
 اسم ظرف بنا اور پھر اسم ظرف سے منظور ہوا اس حال مطلب ہو کہ روح کو درگاہ خداوندی
 سے تعلق نہیں بلکہ خود ذات خداوندی سے نسبت و تعلق ہے اور خفا جی کی شرح میں لفظ
 الحق جو الحق تبارک و تعالیٰ کے معنی ہے والا شہداء میں واقع ہے وہ ماضی مجہول ہے اسکی ضمیر
 مستتر لفظ حضرت کی طرف اشارہ ہے یعنی لفظ حضرت محض غائب مخاطب کے اوپر کے واسطے زند
 لایا گیا ہے جیسا کہ شہریوں اور دہقانوں کی اصطلاح ہے اسکو کچھ تعلق نہیں وفاق خفا جی
 نے جس طرح من عرف نفسه فقد عرف ربه کے اشارہ سے روح کے عالم علوی سے متصل ہونے
 کی وجہ مناسبت لکھی ہے اسو سطر کے وہ روح خدا کی معرفت اور شناخت کا ذریعہ و وسیلہ
 بہت مناسب ہے اور بعضی سے صانع پرستہ لال کرنا نفس مخصوص ہوا شیخ شہاب الدین

سہارو کے جہاں اللہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ منہورف نفس فقد عرف ربہ حدیث نہیں ہے لیکن مثبت ہی عمدہ اور مفید کلام ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ انسان خدا کی معرفت سے عاجز ہے اور جب اپنی حقیقت کو عاجز اور عاجل ہے تو اس پر پیش کو کوئی نہ پہچان سکتا ہے ممکن ہے کہ اس کے یہ معنی ہوں مگر بعید از قیاس ہیں اس واسطے کہ اسکے ظاہر الفاظ سے یہ وہ ضرور پڑتا ہے کہ انسان کو اپنے نفس کی معرفت میں غور و فکر نہ کرنا چاہیے کیونکہ اس کی ذاتی شناخت غیر ممکن ہے نیز اللہ تعالیٰ کے قول **وَفِي الْفَنَّاكَمَ افْلاَہِمْ** سے بھی خلاف ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی معرفت انسان کے حق میں سب سے زیادہ ضروری چیز ہے اور اگر نفس کی معرفت کئی جہ سے ہی ممکن نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ ایک نہایت ہی لطیف اشارے سے جو افلا تہجرون سے ظاہر ہوتا ہے اس کی تلاش و تحقیق کی ترغیب نہ دیتا بلکہ اس آیت سے نہ سوچنے والوں کے حق میں زجر و عتاب کا دورہ پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے بعض عالموں نے اس کے یہ معنی بھی کئے ہیں جنہو بنو نفس کو محتاج سمجھا اور سو خدا کو غنی سمجھا جسے اپنے آپ کو ذلیل خیال کیا اور اللہ تعالیٰ کو عزیز جان لیا اور جنہو اپنے آپ کو فانی سمجھا اور اس نے اللہ تعالیٰ کو باقی سمجھا اور جنہو تعین کیا کہ میں حادث ہوں وہ ضرور جاہل کا کلام اللہ تعالیٰ قدیم ہے +

شیخ غفر اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کلام کا راز مجھ پر مہر ہوا ہے جبکہ اظہار مجھ پر واجب ہے اور اس کی تشریح مناسب اور وہ یہ ہو کہ اللہ جل شانہ نے اس روح لطیف کو اس جسم کثیف میں مہر لے کر رکھا ہے تاکہ اس کی وحدانیت اور ربانیت پر دلالت کرے اور وہ دس طرح پر دلالت کرتا ہے (۱) جب اس جسم انسانی کیلئے کسی مدبر اور محرک کی ضرورت ہے اور اس جسم انسان کا مدبر ایک ہی روح ہے تو معلوم ہوا کہ تمام جہان کا مدبر بھی ایک ہی خدا ہے جس کی تدبیر و تقدیر میں کوئی شریک نہیں (۲) جبکہ یہ جسم روح کے ارادہ اور اس کی تحریک کے بغیر حرکت نہیں کر سکتا تو معلوم ہوا کہ کوئی خیر و شر اس کے ارادے کے بغیر نہیں واقع ہو سکتی (۳) جب تمام جہانی حرکات و سکنات روح کے علم میں ہیں اور کوئی چیز اس کے علم اور ارادے سے باہر نہیں ثابت ہوا کہ زمین و آسمان کی یہی کوئی چیز اللہ تعالیٰ سے پوشیدہ نہیں (۴) جب روح ہر ایک جسمانی حصے کے بہت ہی قریب ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام چیزوں کے نزدیک ہے اور تمام عالم کا حال بخاطر قریب ہوا اس کے سامنے یکساں ہے (۵) جب روح کا وجود جسم کی پیدائش سے پہلے تو معلوم ہوا

کہ خدا ہی تمام کائنات سے پہلے ہے اور تمام مخلوقات اور موجودات کے فنا ہو جانے کے بعد بھی رہیگا (۷) جب روح جسم میں ہے اور اسکا کوئی خاص مقام مقرر اور مقین نہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ ہی خاص مقام سے منزہ ہے (۸) جب روح بغیر کسی کیفیت اور خاص حالت کے قائم ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ جل شانہ ہی کیفیت سے پاک ہے (۹) جب روح جسم میں موجود ہے مگر نظر نہیں آتا اور نہ کسی چیز کے مشابہ ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ جل شانہ کو بھی کوئی شخص نہیں دیکھ سکتا اور نہ وہ کسی کی مثل اور مانند ہے (۱۰) جب روح حواس ظہری اور باطنی سے محسوس نہیں ہوتا اور نہ وہ مس کیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ جل شانہ ہی جس جس میں نہیں آسکتا اور ان دونوں طاقتوں کے اور اک سے پاک ہے

حضرت محمد بن عبد اللہ بن عربی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نفس انسانی ایک جوہر بسیط قابل درک سمیع بصیر ہے اللہ تعالیٰ نے اس روح کو اس جہان میں اپنی ذات اور صفات کی مثال بنایا ہے اور اس دنیا میں اپنا ظلیف مقرر فرمایا ہے اور روح کی شناخت کو اپنی معرفت کا اگر ذریعہ بنایا ہے یہاں تک کہ اس روح کو بعض لوگوں نے ان صفات کا ملکہ کیا ہے موصوف و دیکھ کر خدا مان لیا ہے شائبہ انہوں نے امر ربی سے فانی التوحید مراد لی ہو جیسا کہ بعض اکابر صوفیہ کے کلام سے منقول ہے لیکن جوہر کہہ کر روح ہی ایک اعتبار سے خدا ہے کسی چیز میں طبعی طور پر مثلاً حیوانات میں اور کسی میں انسانی اعتبار سے مثلاً انسان میں کسی میں عقل کے نام سے مثلاً ملائکہ میں اسکا یہ قول بے ادبی اور گستاخی کیوجہ سے صحیح نہیں ہے اخوان الصفا میں ہے کہ کسی نے جنوں کے حکیم سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تمام مخلوقات کی تالہداری اور فرشتوں کی فرما بزداری کی کیا مثال ہے کہا جسطرح حواس ظہری اور باطنی نفس انسان کی طاعت کرتے ہیں کیا بڑا اور تفصیل کریں کہا کہ حواس خمسہ اپنے محسوسات کو روح تک پہنچاتے ہیں کسی امر و نہی و وعدہ وعید کے محتاج نہیں ہیں بلکہ روح جس امر قابل احساس کا ارادہ کرتا ہے حواس فوراً اسکی تعمیل کرتے ہیں اور اسکو بغیر کسی توقف یا تاخیر حکم یا شایعے کے روح تک پہنچا دیتے ہیں ایسے ہی خدا کے فرشتوں کی طاعت اور فرمانبرداری کا حال جو صدر شیرازی رضی اللہ عنہ کتاب الاسفار میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نفس انسانی کو اپنی ذات

صفات اور افعال کی مثال بنایا ہے کیونکہ خدا سے تعالیٰ امثل سے پاک ہے یہ مثال ہی سے متشکل ہے
 روح کی معرفت اللہ تعالیٰ کی معرفت اور شہادت حشر کی شہادت اللہ تعالیٰ نے اسکو ہی مکان میں نہ ہوتا
 علم صاحب ارادہ صاحب قدرت و حیات سمیع و بصیر صاحب لطافت و حکمت بنایا ہے اور حدیث میں
 اَللّٰهُ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ اَخْلَقَ لَهٗ اَدَمَ کَوْنَهُ صُوْرَتِ رَبِّہٖ یَا اٰدَمُ میں اسی مضمون پر مرقوم
 بالا کی طرف اشارہ ہے مام غزالی روئے کیسے پوچھا کہ لفظ صورت سے جو اس حدیث میں
 آیا ہے کیا مراد ہے فرمایا کہ صورت کا لفظ مشترک ہے مجہول شکل کی ترکیب اور کہہ ہی صیام
 کی ترکیب پر لایا جاتا ہے یہ صورت محسوس ہے اور کہہ ہی تعالیٰ اور مضافین کی ترتیب میں متعالی
 ہوتا ہے حالانکہ صورت محسوس نہیں ہو سکتی جیسے کہا کرتے ہیں کہ صورت سسلیوں کی واقعہ کی
 یہ صورت ہے معلوم عقیدہ اور حسیہ کی یہ صورت ہے پس اس دوسری صورت سے مراد صورت معنوی ہے
 اور شہادت کا اشارہ ذات صفات اور افعال کی طرف اجمع ہے یعنی روح اپنی ذات صفات افعال
 میں با تعالیٰ کی مانند ہے اور روح کی صلی اور ذاتی حقیقت یہ ہے کہ وہ بقسمہ قسم نہ عرض جسم اور
 کسی مقام و احاطہ میں محدود ہو سکتا ہے اجماع اور جہاں سے نہ متصل اور نہ منفصل ہی صفات
 ذات با تعالیٰ کی صفات ہیں اور صفات میں مشابہت اس طرح ہے کہ روح زندہ - عالم متکلم
 صاحب ارادہ سمیع بصیر اور متکلم ہے اور اللہ جل شانہ کی ذات پاک ہی اپنی اوصاف متصف ہے
 اور افعال میں یہ مشابہت ہے کہ روح کا پہلا کام ارادہ ہے جسکا اثر دلیں ظاہر ہوتا ہے پھر روح
 حیوانی کے ذریعہ سے جو ایک لطیف بخار ہے اسکا اثر دل کی تحریف و خالی جگہ میں جاتا ہے پھر
 دماغ میں پہنچتا ہے پھر میں اثر عصاب (پھجوں) پر پڑتا ہے پھر اوتار اور باطالت تک جو عضلے
 و عصبی اسے متعلق ہیں پہنچتا ہے پھر اوتار کہنے جلتے ہیں اور حرکت میں آتے ہیں اور پھر وہ صورت
 جو خزانہ تخیل میں ہوتی ہے اسی طرح سے جس طرح وہ لکھنا چاہتا ہے صفحہ کا غدر پیدا ہو جاتی ہے
 کیونکہ جب تک کہ کتاب کی صورت خیال میں متصور نہ ہو جائے صفحہ کا غدر ہو یا نہیں ہو سکتی
 اور جو شخص اس امر کا مشاہدہ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نباتات اور حیوانات کو سطح زمین پر انسان کو
 ستاروں کی تحریک کے ذریعہ پیدا کرتا ہے انہی کے وسیلے سے عالم سفلی یعنی زمین میں شریعت پیدا
 ہوتی ہے اور فرشتے آسمانوں کی تحریک کا وسیلہ میں وہ جانتا ہے کہ روح کا پہلا تصرف

یعنی بدن میں ایسا ہے جیسے خالق اگر کا تصرف عالم اکبر یعنی تمام مخلوقات میں اس پر اس پر مکی مختلف
 ہو جاتا ہے کہ روح انسانی کا عرضی دل جو مائع کر سی ہو اور غواش ظاہری و باطنی اور اس طرح کیو سیکو
 مثل فرشتوں کے میں جو طوطا و کار کا کی فرما بزرگاری کرتے ہیں اور اس کو حکم کی مخالفت نہیں کر سکتے
 اور جسم کے تمام عصبانہ ساقوں کی مانند میں ہاتھ کی طاقت مثل اس طبعیت کے جو جوہر میں
 رکھی گئی ہے اور یہی عناصر کی طرح جس سے ربانیت جوہر میں جوہر جماع و ترکیب تفریق کی استعداد
 رکھتے ہیں اور قوت تخیل روح محفوظ کی طرح ہے پس جو شخص اس مناسبت اور مائت کی حقیقت
 پر مطلع ہو جائیگا وہ اس حضرت علی السلام کو اس قول اللہ خلق آدم علی صورۃ من
 عوف النفس فقد عرف ربہ کے معنی کی حقیقت کو سمجھ سکیگا کیونکہ جن چیزوں کا علم
 حواس و قیاس سے حاصل نہیں ہو سکتا اس کے حصول کا ذریعہ مثال و تشبیہ ہوا کرتا ہے اور
 اگر یہ مائت اور موادیت ہوتی تو انسان اپنے نفس کی شناخت اپنے رب کی معرفت حاصل
 نہ کر سکتا اور اگر اللہ تعالیٰ روح میں تمام جہان کی چیز جمع نہ کرتا اور نمونے کے طور پر اس کو چھوٹا
 نما مختصر نسخہ دینا دیتا گویا کہ وہ اپنے عالم یعنی بدن میں تصرف کرنا اور تو اللہ تعالیٰ کی ربوبیت
 اور باقی تمام صفات الہیہ سے مستصفی ہونا معلوم ہوتا پس روح انسانی اس مناسبت اور مشابہت
 کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ذریعہ ہو اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھی ذیل کا شعر میں اسی
 کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انسان عالم اکبر یعنی تمام موجودات کا نمونہ ہے ؎

ترجمہ اندک جہر منعی و لیل الطوری العالی لا کس

یعنی تو اپنے آپ کو چھوٹا جسم خیال کرتا ہے حالانکہ تجھ میں بہت بڑا عالم سما ہوا ہے آدم میں ہستی
 تو صبح کریں اور ہم آپ کی تشریح میں کسی ہی نہیں ڈرتے حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس انسانی شکل کو
 سب مخلوقات پر فضیلت دی ہے اور اس کو مکمل طور پر تمام جہان کا نمونہ بنایا ہے گویا ایک مختصر نمونہ
 سارا جہان ہے جو تجھے تمام موجودات میں طبعاً نظر آتا ہے وہ سب کچھ اس شکل انسانی میں پایا
 جاتا ہے جس طرح جہان میں آفتاب چاند تاروں میں ویسوی جسم کے روشن کرغیاہ اور مریخ فضا
 اور طرح آفتاب کے غروب ہونے سے جہان میں اندھیرا چھا جاتا ہے اسی طرح روح کی طاقت
 سے جسم تار یکساں ہو جاتا ہے اور عقل بمنزلہ چاند کے طرح چلنے چاند آفتاب کے نور حاصل کر رہا ہے اور

گفتا بڑھتا ہے سطح قوت عقل بھی کبھی کم ہو جاتی ہے اور کبھی زیادہ۔ اور وہ عقل سب کچھ روح سے حاصل کرتی ہے سطح ہائی دنیا میں نمکین مٹھا۔ بد مزہ۔ کڑوا پایا جاتا ہے سطح انسان میں ہر ایک قسم کا پانی موجود ہے آنکھوں کے آنسو نمکین اور ناک کا فضلہ بد مزہ کانوں کی سیل کڑوی اور منہ کا پانی مٹھا ہے اور ہر ایک کی خصوصیت آگے چلکر معلوم ہوگی جو اس قسم تلے ہیں بڑیاں پہاڑ آنکھیں دریا میں سطح دریا میں اور ہر اور حرکت کرتی ہوئی پھلیاں ہوتی ہیں اسی طرح انسان کے منہ میں اور ہر اور چلنے والی زبان ہے سطح جہان میں چاقم کی ہوائیں شمالی۔ جنوبی۔ پوربی کبھی ہیں اسی طرح انسان کی چار قوتیں جاذبہ۔ ماسکہ۔ ماسمہ۔ واقعہ ہیں۔ اور سطح دنیا میں درندے شیطان۔ موشی اور دیگر حیوانات ہیں سطح انسان میں قوت غضب۔ قہر و غلبہ۔ حسد و حسد۔ بدکرداری وغیرہ اوصاف درندہ موجود ہیں سطح جہان میں پاک فرشتے ہیں سطح انسان میں پاکیزگی۔ بندگی۔ صبر۔ استقلال وغیرہ اوصاف شریف پائے جاتے ہیں سطح دنیا میں دو قسم کی چیزیں یعنی ظاہر و پوشیدہ ہیں سطح انسان میں بھی جو اس قسم ظاہر ہیں اور پوشیدہ پوشیدہ جہان میں مین و آسان ہے تو انسان میں بھی بلندی پرستی پانی جاتی ہے یعنی جو اس قسم قوائے نفسانی جنکے ذریعہ جو چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے اعلیٰ و شرف ہیں یا تو اسے جنکو تو اسے حسیہ بھی کہتے ہیں اور اس کا درجہ و مرتبہ قوائے نفسانی سے بہت کم ہے عرض اگر تو ان دوا جہانوں کا مسقا بلکہ گنا تو ان میں باہم بہت مناسبت پائے گا۔ پس اے ابن آدم جب اللہ تعالیٰ نے تجھ کو بہت وسیع ملک عطا کیا ہے اور اس کی تدبیر و انتظام کے لئے تجھے ملک و بادشاہ بنایا ہے ہر تجھ کو غفلت و سہوا کر کے فرمایا کہ اپنی عقل کی آنکھ کھول کر اپنے عجیب و غریب ملک میں غور و فکر کر اور شریف بادشاہ یعنی روح کی حقیقت میں خوض کر جسکو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات و صفات کی مثال بنایا ہے تاکہ اس روح کی راہ نمائی سے تو معارف الہی تک پہنچ جاوے اور بارگاہ کبریا تک تیری ساری ہوس کے جب روح انسانی کی کیفیت ہے کہ انکی معرفت و معرفت الہی حاصل ہوتی ہے تو اسکی شناساں اور اسکے آغاز و انجام کی ماہیت کا معلوم کرنا کیونکہ ضروری ہوگا۔ اور تو سطح خیال کر سکتا ہے کہ میں نیک و پاک ہوں اور دقائیکھیا اور معارف علمیہ کا ماہر ہوں حالانکہ تو اسکا ہمتہ ہی علم نہیں کہتا سطح چاندی میں پانی پھر خلیل و خلیل شیخ الاسلام جاتھی و نظامی

کے نام کا وظیفہ پڑھتا ہے پھر اگر تجھ سے پوچھا جاوے کہ تیری بدن میں روح کا تصرف کی طرح ہے اور کیا جو
 ہے کہ وہ مذکورہ معرفت کا زینہ ہو تو اس کا علم اور اس کی ماہیت کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتا ہے
 جب تجھ سے پوچھا جاوے کہ تیرا روح تیرے جسم سے متعلق ہو یا نہیں پہلے کہان تھا تو یہی جواب دیتا ہو کہ اس کا
 علم اللہ کو ہے جب تجھ سے سوال کیا جاتا ہے کہ بدن سے متعلق ہونے پر بدن پہلے جلنے کے بعد
 کہاں رہتا ہے تو یہی جواب دیتا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ ہے جب تجھ سے تیری روح کی کیفیت پوچھا
 گیا جاتی ہے تو تو گپ مانتا ہے کہ یہ ایک خدا کی مانند ہے جس کو اللہ جل شانہ نے اپنے نبی سے بھی
 پوشیدہ رکھا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے قل الروح من امر ربي اور اسی طرح میں
 اٹھاکر تاسے یہاں تک بھی کوئی عیب کی بات نہیں غضب لو یہ ہے کہ لوگ روح کی کیفیت نہیں
 جانتے اور اس کے علم سے محض جاہل ہیں لوگ اور کچھ پر سرگراہ متعلق اور اولیا سمجھتے ہیں اور اللہ جل شانہ
 کی اشارت کو جانتے اپنی کتاب پاک میں وفي النفس كما افلا تبصرون میں کیا ہے نہیں
 سمجھتے حالانکہ اس آیت کے مفہوم سے تفہام انکاری کے طور پر ایک تنہا کی رمز بھی پائی جاتی ہے
 یعنی اللہ تعالیٰ تفہام انکاری کے طور پر فرماتا ہے کہ کیا تم نہیں سمجھتے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے نفسوں
 میں ایسا عظیم الشان شریف امر ربی رکھا ہے اگر تم غور و فکر کر کے اس کی حقیقت اور ماہیت پر مطلع
 ہو جاؤ تو ضرور پتر اللہ جل شانہ کی صفات جلالی و جلالی کی کیفیت کھجائیگی پس اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص
 روح کی کیفیت پر غور نہیں کرتا بالکل حیوان لا یعقل بلکہ اس سے بھی بدتر ہے اور ایسا شخص غضب اللہ
 میں گرفتار ہے کیا یہ ممکن ہے کہ اللہ جل شانہ ایسی چیز میں غور و فکر کرے کہ جس کی ناکید فرما جسکی حقیقت
 کا جاننا امر محال ہو

نیت ممکن اندر ان ناکید حق آدمی راول شوکر وے دوشن

یا ایسی چیز سے جاہل رہنے پر زبرد و عتاب فرمائے جسکی معرفت کا دائرہ امکان سے خارج ہونہ فی فعل
 حکیم صاحب عقل کل پر اور نہ ایسے حکم کا صدور اس سے ممکن ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ روح کی کیفیت
 اور حقیقت کا علم موزنی نہیں بلکہ وہ جب کہ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ روح کی معرفت اللہ تعالیٰ
 کی معرفت کا کامل ذریعہ ہو سکون نہیں جانتا کہ اللہ جل شانہ کی معرفت ہر فرد بشر پر واجب ہے اور معرفت
 ایک عظم کا کمال ہوا و کامل ہی ہے جو کمال کو حاصل کرے پس معلوم ہوا کہ انسان کامل ہی جو روح

کی حقیقت واقف نہ ہو جاوے

دوسرا حقیقت

نفس مطہر کے قدام روح عقل قلب مین ق اور نفس متاکامیان

لفظ نفس و روح اس لحاظ سے کہ دونوں ہر مجرور ہیں مجرور عقل بھی ہی مثال میں ہو کر روح کو کسی جہ کی ضرورت نہیں لہذا روح نفس سے علا اور فضل سے تمام حکماء اسی روح کو عقل کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء کے نزدیک نفس کی دو قسمیں ہیں نفس اعلیٰ و نفس ارضی پہر نفس ارضی دو قسم ہے ایک جمالیہ دوسرے کو مجرورہ کہتے ہیں نفس جمالیہ حیوانی و نباتی کے اور نباتات کے قوی ترکیب پاتے ہیں انکا عقل ذکر الہ و اللہ آگے آئے گا۔

اور وہ نفوس جمالیہ نہیں ہیں انکو نفوس انسانہ بھی کہتے ہیں اور وہ آسمانوں اور ستروں کے ارواح ہیں نفس ارضی صرف انسانی نفس ہے جسکو نفس ناطق بھی کہتے ہیں اس کے علاوہ اور کوئی نفس ارضی نہیں ہے جو نہ جسم ہو نہ جسم سے قائم ہو۔ ان بعض متاخرین میں شیطانی نفس ارضی مجرورہ کو بھی شامل ہیں لیکن بعض محقق شریہ النفس بباطن رخصتہ انکی رخصتہ پر داناں کوئی شکاں کہتے ہیں البتہ مصدورت میں نفس ناطق کے علاوہ اور بھی بہت نفوس ارضیہ مجرورہ ہونگے پہر اسی نفس انسانی کے بہت مراتب درج ہیں جس کے اعتبار سے وہ مختلف اسماء اور القاب سے پکارا جاتا ہے جبہ نفس انسانی شہوات کا مقابلہ کرتا اور اپنے غالب جاتا ہے اسکی جہزانی پریشانی دور ہو جاتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا بطبع اور تقاد ہو جاتا ہے اسوقت جسکو نفس مطمئنہ کہتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یا ایہا النفس المطمئنة امر جہزانی ربک را فیتہ مرضیۃ یعنی النفس مطمئنہ (روح انسانی) شہوات و فجاں اپنے رب کے طوفان چاہا اور جب نفس پورے طور پر

لے گا ہی حیوانی جیسے غضب نہ ہو گی وغیرہ قوا و نباتات جیسے خوراک اسمیہ و نباتات جیسے خوراک مادیہ مولدہ وغیرہ

تے شائد صحتی شریہ زری را اللہ اللہ ہی فیملانی کے قائل تھے جسے کہ انکو اس شعر سے پکارا جاتا ہے۔

دیر با مردم نیا میرد منرس بلکہ ترس از مردمان دیر سار

مطمئن نہیں ہوتا۔ لیکن حتیٰ الوسع مشہدات نفسانی کا مقابلہ کرتا رہتا ہے تو اس کو نفس
 لو امر کہتے ہیں کیونکہ وہ اپنے آقا کو عبادت میں کوٹتا ہی اور سستی کی وجہ سے ملامت کرتا کہ
 اللہ تعالیٰ فرماتا ہے **وَلَا تَقْسَمُ بِالنَّفْسِ الْوَعَّادَةِ** یعنی میں نفس لو امر کی قسم کرتا ہوں
 اور جب خواہشات نفسانی کا مقابلہ چھوڑ دیتا ہے اور ثبوت ذمیرہ کا طبع سوجھاتا ہے اور
 شیطانی دوسو سوں کا متقاہ اور فرمانبردار سوجھاتا ہے تو اسوقت نفس امارا کا بالسوء کے نام
 سے موسوم ہوتا ہے جیسا کہ قرآن شریف میں ہے **إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ** یعنی
 یہ نفس برا میل کا حکم دیتے والا ہے **يَفْسُ بُهْتِ** برا مذہبم ہے یہی وہ نفس ہے جس کو جانہ
 سے شکست دینا صوفی لوگ ضروری سمجھتے ہیں اسی کی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 اشارہ فرمایا ہے **اعْلَمُوا أَنَّ نَفْسَكُمْ لَتَيَّبِنَ جَنِّيَاكُم** یعنی تم اسے بڑا
 دشمن تیرا نفس ہے جو تیری دوسلیوں کے درمیان ہے اور نفس طہر روح عقل و قلب کے
 فرق کو چھوڑ کر امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب احیاء میں عجائبات القلب کی بحث میں
 مفصل لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ کہ چاروں نطفہ اگرچہ ہر ایک عالم کی زبان پر جاری ہیں مگر اسو
 عالم بہت کم نکلتے جو ان کے مفہوم اور مصداق کو بخوبی سمجھتے ہوں اور اکثر عالم نہیں جانتے
 کہ یہ الفاظ مختلف معانی میں مشترک ہیں اب ہم اپنے مطلب کے موافق ان معانی کی تشریح کرتے ہیں
 پہلا لفظ قلوب سے اسکے دو حصے ہیں (۱) یہ ایک منویری شکل کا ٹکڑہ گوشت ہے جو سینہ کی بائیں طرف
 رکھا گیا ہے اسکے اندر بخولیف (خالی جگہ) کے اندر سیاہ رنگ کا خون روح کا منبع اور معدن
 لیکن اسکی تشریح ہمارے مقصود نہیں ہے کیونکہ یہ تشریح اور اسکی بحث علم طب کے تعلق رکھتی ہے
 نیز اسلئے کہ یہ دل مضطرب گوشت مردے اور حیوانات میں بھی موجود ہوتا ہے مگر اس کی کچھ
 قدر و منزلت نہیں ہوتی اور نہ قرآن شریف میں قلب سے یہ مضطرب گوشت مراد ہے اور نہ مذہب
 نبوی میں (۲) یہ کہ قلب ایک لطیف ربانی اور روحانی ہے جس کو قلب سہانی سے تعلق ہے
 حقیقت میں یہی لطیفہ معارف اور حقائق کا مدرک ہے جس سے مطالبہ اور مواخذہ کیا جائے گا
 جس کو عذاب یا ثواب دیا جائے گا بہت لوگوں کی عقلیں حیران ہیں کہ اس لطیفہ ربانی کا
 تعلق اس قلب جسمانی کے ساتھ کس طرح ہے اور کیونکر ہے اور نہیں جانتے کہ اسکا تعلق اس طرح ہے

حبیبیہ اعیان و اعراض کا صفت موصوف کا ملکن و مکان کا یا جو نسبت اللہ کو ہے
 کام کر دینا اس سے۔ اسکی حقیقت کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ اس کے اسرار پر
 مطلع کر دیتا ہے اور آیات قرآن فی فلک الذکر عین کان لہ قلب و لکلمہ
 قلبی لا یحقیقین بھا اور حدیث قلب ابن آدم بین جبین من اصابع
 الخ من اور حدیث قدسی ما وکشفنی الا قلب عبدی المؤمن میں جو لفظ
 قلب دار و بول ہے اس سے وہی لطیف زبان مراد ہے ایسا ہی صوفیائے کرام اور علماء سے
 اسلام کی تحریروں اور تصنیفوں میں جہاں کہیں یہ لفظ آیا ہے اس سے بھی اسی لطیف و عالی کی
 طرف اشارہ ہے دوسرے لفظ روح سے یہ لفظ بھی دو معنوں میں مشترک ہے (۱) یا ایک
 جسم لطیف ہے جسکا منبع اور مبدیہ قلب جسمانی کی جو تلف ہے عروق الا حارب حرکت
 کر نیوالی شرائین کے وسیلہ سے تمام اجزاء میں پونچھتا ہے زندگی اور حواس خمسہ کا فیضان
 جو اس سے اعضا پر ہوتا ہے اس چراغ کی روشنی کی مانند ہے جو گھر کے تمام کونوں میں پہنچا
 جاوے یہ چراغ مکان کے جس حصے و کونے میں جاتا ہے اوسکو روشن کر دیتا ہے پس زندگی
 کی مثال دیواروں کا ہونا ہے اور روح کی مثال چراغ کی سی ہے پھر روح اور اس کے
 باطن کی طرف حرکت کر نیکی مثال انہی چراغ کی حرکت ہے جو کسی جگہ کی سوئی سے گھومیں
 پھر آیا جاتا ہے اظہا جب اس روح کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے یہی روح مراد لیتے ہیں یہ
 روح ایک لطیف بخار ہے جو دل کی حرکت سے بچتا ہے مگر اس روح سے ہم کو کچھ تعلق
 نہیں اب میں کہتا ہوں کہ دل کی بائیں طرف ایک لطیف بخار ہوتا ہے جو مصفی غذاؤں
 سے پیدا ہوتا ہے نفس ناطقہ اسی سے تعلق رکھتا ہے اسی وسیلہ سے بدن کو تمام اجزاء
 سے تدبیر اور تصرف کا تعلق رکھتا ہے یہی نفس ناطقہ کفر اور اسلام قبول کر نیوالا ہے پس
 روح ایک بخار لطیف ہے جو نفس رس سے تعلق رکھتا ہے وہ نفس ناطقہ کہلاتا ہے آیت
 اللہ یتوفی الا نفس میں اسی طرف اشارہ ہے بعض حکماء الہی کا قول ہے کہ قلب صنوبری میں
 ہے یعنی اس کو دھبیوت ہاں کہ سناتا ہے جہیز قلب و نفس سیم (۱) یعنی ادنیٰ و کبریٰ سمجھ دل میں بلکہ قتل مسلم نہیں کرتا
 سنہ ابن آدم کا دل مٹنے کی دو انگلیوں وقت دار وہ (۲) کہ دیکھو (۳) یعنی صوفیوں میں مذہبی کو دلیں سنانا بولتے

ایک بخار ہوتا ہے جو انکا نگاہ بیان ہے اور اسکو پردہ کا کام دیتا ہے یہی بخار درج حیوانی کا عرش
 ہے نیز اس کے تحرک لغز کا آلہ ہے اور روح حیوانی نفسانی نفس ناطقہ کا عرش آلہ ہر
 نفس ناطقہ اور بدن کے درمیان واسطہ ہیں جس سے نفس ناطقہ کا حکم اور اسکی تاثیر بدن میں پہنچتی کر
 (۲) دوسرے معنی روح کے یہی لطیفہ ربانی ہے جس کی تشریح اوپر ہو چکی ہے لیکن لوناٹ عت
 الروح قبل الروح من الروح اور سر لوناٹ میں جو روح کا لفظ واقع ہے اس سے پہلی روح مراد
 ہے جسکی حقیقت اور معرفت سے بہت عقلمند خیران ہیں لیکن لفظ نفس ہے اس کے اگرچہ
 کئی معنی ہیں مگر اس سے بھی دو معنی مراد ہیں اول وہ معنی جو قوت غضب اور قوت شہوت کو ظاہر
 میں مصوفیائے کرام نفس کے لفظ سے جس جگہ جہاں نفس غیر اپنی عبارات میں استعمال کرتے ہیں
 اس جہاں نفس سے قوت غضب و شہوانیہ کا وصف اور ان پر غلبہ پانا مراد ہوتا ہے دوسرا وہی لطیفہ
 ربانی ہے جس کی تشریح و تفصیل لفظ قاب اور روح کی بحث میں ہو چکی ہے جو ہر ناطقہ عقل
 ہے عقل کے معنی بھی بہت ہیں مگر ہماری طرح دو معنوں سے تعلق رکھتی ہے (۱) ایہ کہ
 بعض وقت اس کو حقانی امور کا علم مراد ہوتا ہے اس صورت میں یہ عقل اوس علم کی صفت
 واقع ہوتی ہے جسکا محل دل ہے (۲) دوسرا یہ کہ کبھی اس لفظ عقل سے مدبر کے لفظ معلوم
 سے واقف مراد ہوا کرتی ہے یعنی وہی لطیفہ ربانی جسکا ذکر اوپر ہو چکا ہے یہ بات ظاہر ہے
 کہ ذی شعور اور صاحب علم کوئی ہو موجود و قائم بقیہ ہو اگر کہی ہے اور علم ہمیشہ اسکی صفت
 واقع ہوتا ہے جو اسکی موجودہ حالت پر دلالت کرتا ہے اور ہم مانی ہوئی بات ہے کہ صفت اور
 موصوف ایک نہیں ہو سکتے +

یعنی عقل سے کبھی علم و شعور مراد ہوتا ہے کبھی عالم اور ذی شعور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کی حدیث اول ما خلق اللہ العقل میں جو لفظ عقل وارد ہوا ہے اوس سے علم مذکور مراد ہے
 نہ محض علم اور ادراک کیونکہ علم ایک صفت ہے اور صفت اپنے موصوف کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی
 اور صفت اپنے موصوف سے پہلے پیدا ہو سکتی ہے اور نہ بغیر موصوف کے قابل خطاب ہو سکتی ہے

۱۵ اسی حدیث صلی اللہ علیہ وسلم میں روح کی کیفیت دریافت کرتے ہیں کہ مذکور روح میر پروردگار کا امر ہے +

۱۶ یعنی پہلے اللہ تعالیٰ نے روح کو پیدا فرمایا +

پہر حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ پہلا اللہ تعالیٰ نے یہ پہلی حکم دیا کہ اُسے عقل ہمارے سامنے آوے گی
 حالانکہ صفت میں خود اپنی طاقت نہیں اس سے معلوم ہوگا کہ اگر عقل صاحبِ دراک اور شیخ
 کا ذکر ہے ہم انشاء اللہ تعالیٰ کچھ عقل کے اسرار و عجائبات تجھ پر ظاہر کرینگے جس سے تو خوش
 ہو جائیگا۔ پس تقریر بالا سے معلوم ہوا کہ ان الفاظ کے معانی قلبِ جسمانی و روحِ جسمانی و
 نفسِ متجوزی اور علم میں ان کے علاوہ انہی سے پاچوان مفہم لطیفہ باقی ہے جو ذلیم صاحب
 اور اس سے اس حساب سے ان چاروں لفظوں کے پانچ معنی ہوئے جو نیکو کثر عالم ان الفاظ کو معنی
 کی حقیقت کو نہیں پہنچ سکے اور اندہی اگھٹی کی طرح اور ہر دہر تاہم پاؤں مائے ہیں اور
 کچھ کی کچھ بے معنی مانگتے ہیں لہذا ہمیں ان الفاظ کے معانی کی تشریح پہلے کرنی پڑی۔
 پس جہاں کہیں قرآنِ طریف اور حدیثِ مطہرہ میں لفظ قلب آیا ہے اس سے وہی معنی مراد میں
 جس سے اشیاء کی حقیقت دریافت ہوتی ہے +

میں کہتا ہوں یہی پاچوان لطیفہ باقی جس کے معانی مشترک ہیں اس سالہ میں ہمارا مقصد
 بالذات ہے اس جگہ اسی روح و نفس کی بحث مطلوب ہے لفظ انسان کے بھی دو معنی ہیں ایک
 محبوب جسے قوتِ باہر اور قوتِ لامسہ یعنی آنکھ اور ہاتھ دیکھ اور چھو سکتے ہیں (دوسرا نفسِ طافہ ہے
 انسان اول کے واسطے لوازمات اور خصوصیات میں جس کے لئے دوسرے سے ممتاز ہے ایسی ہی دوسری
 انسان کے لئے بھی خاص علامات اور خصوصیات ہیں بلکہ انکی بہت سی صفات پہلے سے
 جدا اور علیحدہ ہیں کیونکہ انسان اول بالطبع مرد ہے اور دوسرا بالذات ذمہ اور قائم پہلے کو صرف
 جو اس سے مخصوص کر سکتے ہیں اور دوسرے کو عقل سے اگر سچ پوچھو تو انسان دوسرا ہی ہے
 گو پہلے کو بھی انسان کہتے ہیں جس طرح شخص کی روشنی کو بھی شمس کہتے ہیں جس طرح آفتاب کی
 روشنی آفتاب کے تابع ہوتی ہے اور آفتاب کے وجود پر دلالت کرتی ہے اسی طرح ظاہری انسان
 ہی حقیقی انسان کا سایہ ہے اور جس طرح شمس کی روشنی کو شمس کہتے ہیں اسی طرح ظاہری انسان کو بھی
 انسان کہتے ہیں کیونکہ یہ انسان ظاہری ہندو افعال کا آلہ و ادارہ ہے تو گویا انسان اول کا استعمال
 مجازہ سب کے طور پر ہے ہمیشہ جب منظر و کما استعمال کرتے ہیں تو اکثر دوسرے طرف مراد لیا جاتا ہے
 اسی طرح انسان میں جتنا کہ نزدیک لطیفہ مذکور بدن سے متعلق ہوئے کی صورت میں نفس لفظ کو

موتا ہے ورنہ اسکو روح کہہینگے موافق میں لکھ رہے کہ جب تک تعلق بدن کے ساتھ ہے تو اسکو نفس نہیں کہتے بلکہ اسوقت اسکو عقل سے تعبیر کرتے ہیں اسی واسطے اسکی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ نفس جسم کے لئے کمال عبادتہ کمال اسی صورت میں ہوگا جب تک کہ جسم کے ساتھ تعلق رہتا ہے مگر تعلق رکھنے کی صورت میں اس نفس کو نفس نامطہ کہینگے نہ روح غرض یہ معلوم ہوا کہ بدن کے ساتھ متعلق ہونے کی صورت میں اسے صرف نفس کہتے ہیں اور عدم تعلق وقت روح یا عقل۔ اور دوسرے بحث اس پر پیش کردہ حقیقت میں غرض کو نا اچھا یا اچھا نہیں روح کی خاص علامت تعریف کی گئی ہے نیز یہ بیان کہ روح اعراض و اضافات سے ہے یا جوہر مجرد و مادیہ کی امتداد میں اس میں مجرہ داور مادی کا بیان بھی ہو +

چشمہ اول

روح کی حقیقت کے اور اک کے بحث کے بارے میں علماء اسلام کے دو گروہ ہیں ایک فرقہ والے تو روح کی حقیقت میں غور کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے اور نہ خود غور کرتے ہیں اس فرقے میں اکثر سلف صالحین شامل ہیں جیسے حضرت ابن عباس و حضرت عکرمہ وغیرہ اور انہی میں سے حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ میں جنکا قول ہے کہ روح کا علم خدا کا خاصہ ہے جس نے اپنی مخلوقات میں سے کسی کو اس علم پر مطلع نہیں کیا اسی واسطے نبیوں کو اس کے بابے میں اس سے زیادہ بحث نہ کرنی چاہیے کہ وہ کوئی چیز ضرور موجود ہے دوسرے فرقے میں ہی بہت سے سلف صالحین داخل ہیں اس کے حامی اور پیروکار کہتے ہیں کہ روح کے بابے میں بحث کہنیوالا دین میں بدعت ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی حقیقت کو اپنے رسول مقبول پر ظاہر نہیں کیا بلکہ قل الروح من امر ربی کی آیت سے اسکی تحقیق اور تفتیش میں اہل ہونا غلو اور ضلالت ہے اور جس چیز پر قرآن شریف کے دلائل نہیں ہیں خواص کرنا دین میں ضلالت و پھیلانا اور غنا و کفر ہے بعض ائمہ اعلیٰ نے منقول ہے کہ روح لئے آئینہ نام کی مجسمہ پڑھا۔ اعلام جمع عالم کی جیسے انصاف جمع ناصری کہتے ہیں عالم امامون +

کی حقیقت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہی کسی نبی رسول نے بیان نہیں کیا یعنی جبکہ انور
 نے قرآن شریف میں اسکی حقیقت کو ظاہر نہیں فرمایا اور لوگ اس میں بھی اسکا کہیں مذکور نہیں۔
 جیسا کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب یہود نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روح کی نسبت
 سوال کیا تو آیہ آیت یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی اور اپنے اہل کو بڑھکڑی
 تو یہود نے کہا کہ لوگ اس میں بھی ایسا کہتے ہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہود و نصاریٰ بھی اسکا علم
 خدا کا خاصہ سمجھتے تھے تو عام لوگ اسکی حقیقت پر کیونکر واقف ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ ایک
 غیر محسوس چیز ہے یعنی اس میں بدلے نقل کے عقل کو دخل نہیں اور نہ ہی شارع علیہ السلام سے
 اسکی نسبت کچھ بیان ہوا ہے ہوا سطر ابن بطال کہتے ہیں کہ خدا کے زیماں کرنے میں حق و کجوت
 ہے کہ لوگوں کو اپنی عاجزی و انحراری معلوم ہو جائے۔ قرطبی کا قول ہے کہ جب انسان اپنے نفس
 کو جو دو پہلوؤں کے درمیان ہے باوجود یقینی ہونے کے شناخت نہیں کر سکتا تو اگر اپنے رب
 کی حقیقت اور معرفت عاجز ہو تو کیا محجب دیکھتا کہ تمام جہاں کے علمائے کائنات کا نظارہ کرتی
 ہے مگر اپنے آپکو نہیں دیکھ سکتی ہر سفر کے میں اس بات کا اختلاف ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
 وسلم کو اپنی وفات سے پہلے ہی اس روح کی کثیف اور حقیقت معلوم ہوئی یا نہیں بعض کہتے ہیں
 جیسا کہ پروردگار کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انتقال کر گئے اور آپ
 روح کی ماہیت کو نہیں جانتے تھے اور بعض کہتے ہیں کہ اسکا علم او محسوس ہوا تھا مگر قیامت کی
 طرح اللہ تعالیٰ نے اوس کے یہی اوشیدہ رکھنے کا حکم دیا ہوا تھا اور یہی صحیح ہے جیسا کہ منقول
 ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت کو اس وقت تک اپنے پاس نہیں بلایا جب تک آپ کو تمام حقیقی
 امور پر مطلع نہیں کر لیا دوسرا فرقہ ای میں گھنٹا کرتا ہے اور کہتا ہے کہ رسولوں اور نبیوں نے
 اسکی حقیقت اور ماہیت کو اس واسطے بیان نہیں کیا کہ عام مخلوقات پر انبیاء علیہم السلام کی
 تا بعد ازیں فرض ہے اور ان کے قول و فعل کی مخالفت کفر یا گناہ کبیرہ ہے مگر انبیاء کے سواء
 دوسرے لوگوں کے قول میں سب کو اختیار ہے خواہ کوئی قبول کرے یا نہ کرے چونکہ یہ مسئلہ
 نہایت دقیق اور بے حد عمیق تھا اسکی بابت انبیاء علیہم السلام کا اگر کوئی قول ہوتا تو
 اسے اس طرح نفی روح کا حال ہو کر تمام مخلوقات اور کیا میں فرض نہ کرنا اور خود گناہی کرنا اور ان خباہت اور معرفت سے باز رہنا

ضعیف العقل اور کثرت ذہن لوگ جو ہبات کی ماہیت کو پرہیز نہ سمجھتے انبیاء علیہم السلام پر اعتراض کر کے کفر کو پہنچ جاتے ایسا سبطانیہ علیہم السلام نے اس میں اشارہ کیا اور کتابت کلام کیا ہے نہ کہ صراحتاً لیکن قل الرّوح من امر ربّی سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس میں خوف کرنا اور سوچنا منع ہے اور نہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کلام نہیں تھا ہاں اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے تفصیل کیساتھ جواب نہیں دیا اور یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا روح کی حقیقت بیان کرنے سے خاموشی اختیار کرنا یہودیوں کے نزدیک مجملہ ولایا کی ہوتی تھی تھا یا لاویکا ایسا سوال کرنا بطور طنز اور طعنہ کے تھا کیوں کہ اہل عرب لفظ روح کا اطلاق کئی معنوں پر کرتے تھے جیسے راحت نسیم کی ٹھنڈک جبریل قرآن عیسے رحمت قلب رحمت وغیرہ ان یہودیوں کے دلوں میں یہ خیال مستحکم تھا کہ اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم روح کے ایک معنی بیان کرے گا تو ہم کہیں گے کہ ہمارا مطلب نہیں زیادہ ضرر نہ یہ تھا کہ علماء اور حکماء متقدمین کے اقوال بھی اس کے بارے میں مختلف تھے پس اس اختلاف کیساتھ باعث نزاع لفظی کوئی جواب پورا نہیں ہو سکتا تھا لہذا ایسے طریقہ پر چل جاویا گیا جو ہر ایک معنی پر مادیوں آسکے اور ساتھ ہی علماء ربانی کو آتشہ و کفار کے طور پر ایسی اصلی اور واقعی حقیقت پر بھی مطلع کیا گیا۔ کیونکہ مصلحت علم کا یہی مقصد اس سے کہ سوا کچھ ربانی کے دوسروں کیساتھ ہمسایہ میں کلام نہ کیا جاوے اس واسطے کہ عوام اس کے سمجھنے کی لیاقت اور عقل نہیں رکھتے خصوصاً حکماء کے طریقہ پر ہرگز سمجھ ہی نہیں سکتے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ غبی غمزدہ ہیں اور خشک طبیعت ہوتے ہیں اور جبکہ تجویز اور تنزیہ با جمالی کو جائز نہیں سمجھتے تو روح انسانی کو وہ کیونکر مجرور و جسمانی ہو پاک مان لینگے حالانکہ بعض سادہ لوح اللہ تعالیٰ کو بھی مجسم جانتے ہیں کیونکہ ایسے لوگ جسمانی موجودات کے سوا کسی امر معقول کو بالکل نہیں سمجھ سکتے اور جو لوگ درجہ عالیت پر وارد کر جاتے ہیں وہ خدا تعالیٰ کو تو جسمیت سے پاک جانتے اور جانتے ہیں لیکن لوازمات جسمانی کی نفی نہیں کر سکتے اور اللہ جل شانہ کیونکہ اس واسطے کہ جسمیت اور سر کے قائل رہتے ہیں بعض محققین کا قول ہے کہ آیت مذکورہ میں روح کی حقیقت اور ماہیت کے سوال کا جواب ہے کیونکہ ان

لوگوں کا سوال روح کی قدمت اور حدوث کے متعلق تھا اور میں اس سے کہہ چینی میں کہ بالیہ اے و
 اختراع یا ایجاد کا نتیجہ جو چیز کسی نمونہ اور نقشہ کے بنایا گیا ہے بلکہ صرف ہمارے نام سے وجود میں آیا جو
 جیسا کہ ان سب کو کا بیضاوی میں ذکر موجود ہے کہ وہ نہ عرض ہے جو جسم میں حلول ہوتا ہے اور نہ
 لطیف جسم ہے جو بدن سے محاس ہوتا ہو اور نہ اجسام میں داخل ہو پس معلوم ہوا کہ وہ عالم امر سے
 ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے الاولیٰ الخلق والاخر یعنی عالم خلق اور عالم امر ہی کا بنایا ہوا ہے
 اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ خلق اور امر میں فرق ہے اجسام ظاہری پیدا کر نیکا نام خلق ہے
 اور ارواح باطنی کے موجود کرنے اور تہیا فرماتے کا نام امر ہے اور جو چیز طول حق عرض کمی
 بیشی رکھتی ہو اور کسی خاص شکل اور صورت میں محدود اور متشکل ہوا ہے عالم خلق کہتے ہیں
 مثلاً اجسام اور اسکے عوارض اور لوازمات اور جو چیز جس جہت مکان، بکسر وغیرہ اوصاف
 جسم سے بری ہوں البعد ثلاثہ کمی بیشی کی سخت میں نہل نہیں سکیں اور کو عالم امر سے تعبیر کرتے
 ہیں، دانشمند صاحب عقل و صنف مزاج طالب صداق کیلئے وہی جواب کافی و شافی ہے اب
 میں کہتا ہوں کہ میرا دل ہی اسی جواب سے خوش ہوتا ہے اور عقل ہی اسی کو تسلیم کرتی ہے جو
 پس اس صورت میں اگر یہود کا سوال روح کی حقیقت دریافت کرنا تھا تو قل الروح من امر ربی
 کا جواب انکے سوال کے مطابق ہے مگر اجالی اور اس سے ضرورتاً ثابت ہو گیا کہ ایسی کثرت اور
 حقیقت کا دریافت کرنا ان امور ممکنات میں سے ہے جس کا عالم اگر ختم کیا جاوے اور غور و فکر
 سے کام لیا جاوے تو حاصل ہو جانا ممکن ہے مگر محال نہیں ورنہ ہی غیر ممکن ہے جیسا کہ عالم امر کی
 باقی مجرورہ مشیاد کا حال ہے +

اور اگر یہودیوں کا سوال قدمت اور حدوث کے متعلق تھا تو یہی قرآن شریف کا جواب ان کے
 سوال کے موافق اور مطابق ہے اور کچھ تفصیلی بھی ہے کیونکہ اس تہذیب میں اسکی تخلیق و تخریق
 کی طرف اشارہ ہے اور یہودین حدوث کو چاہتا ہے اور اگر روح کی معرفت اور باہت تکمل مختصر
 نہ ہوتی تو اسکے جواب میں کہا جاتا قل علیہا عند ربی یعنی کہہ دو کہ اسکا علم اللہ تعالیٰ کا ہی
 خاصہ ہے جیسا کہ قیامت وغیرہ کے سوالوں میں کہا گیا ہے کیونکہ اگر کسی وجہ سے یہی اس کی
 حقیقت اور باہت احاطہ امکان میں نہ ہوتی تو طالعان حق اور مثلاً اشیان معرفت لہ آتے

کو اس میں غور و فکر کرنے اور مراقبات اور محاورات کی سخت تکلیفیں اٹھانے کو کچھ فائدہ حاصل نہ ہوتا
اسی واسطے اللہ تعالیٰ کے فرمانِ جب لا وعاذ لہ یقفک فی النفس کما ووفی النفس کما
افلا تبصرون سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کی معرفت و حقیقت کا علم ممکن الحصول ہے۔
اور اس کی معرفت اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے پس ہر صورت میں اگر ہم اس طریقہ
تحقیقی و لغتیش کو اختیار کریں اور حکماء و متقدمین وغیرہ کے اقوال سے اس کی کشف حقیقت کے
دریچے ہوں تو جہانگیر خیال ہے اس میں کمی گناہ نہیں ہے۔ اس ہم کو کلاماً علی اللہ
اسکو شروع کرتے ہیں کہ لفظ نفس حکماء کے نزدیک اس کی تائید ذاتی اور جوہر نفسانی کی
حقیقت کے واسطے موضوع نہیں ہے کیونکہ وہ بسیط ہے اور بسیط کی تعریف اسکے اجزاء و اتریکے
اعتبار سے نہیں ہو سکتی بلکہ نفس کی تعریف اسکے فعل و افعال تاثیرات کے لحاظ سے ہوتی ہے
لہذا کہا کرتے ہیں صلی کمال اول الحسب طبعی الخ یعنی نفس ایک متعین جسم کا اپنی تاثیرات کے واسطے
طبعی جسم کی ضرورت سے یوں کہہو کہ نفس ایک ایسی چیز ہے جو جسم کے تمام اجزاء پر اپنا اثر ڈالتی ہے
اور جو وہی اوس اثر سے متاثر ہوتی ہے اور اسی تعریف میں نفس کو جہاد قہام آجاتے ہیں۔
کیونکہ حکماء کے نزدیک نفس صرف نفس انسانی تک محدود نہیں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے
بلکہ نباتات اور حیوانات میں بھی نفس اور روح سے فرق یہ ہے کہ جو نفس نباتاتی کی تعریف
ہوتی ہے تو اسے پیدا و سکی تعریف میں نشو و نما اور غذا وغیرہ کی قید لگا دیجاتی ہے
اور نفس حیوانی کی تعریف مطلوب ہوتی ہے تو اس میں جس حرکت بالارادہ کی صفت زیادہ کر دیتے
ہیں اور جو خاص نفس انسانی کی تعریف منظور ہوتی ہے تو اس میں دراک کلیات عقل و تمیز
کی حیثیت بڑھا دیتے ہیں خیر کچھ یہ مطلب بھی ہے کہ نفس کی تعریف اسکی ذاتیات کے اعتبار سے
نہیں کرتے بلکہ اوس کے فعل و افعال آثار و افعال کے لحاظ سے کرتے ہیں اور کبھی نفوس
ثلاثہ نفس انسانی حیوانی و نباتاتی کی تعریف ایک ہی طرح پر کرتے ہیں ہوں کمال اول الحسب
طبعی الخ حیاتیہ بالقوۃ یعنی نفس ایسے جسم طبعی کا پہلا کمال ہے جو اس کے لخواہ
کا کام دیتا ہے اور بالقوۃ صاحب حیات ہو سکتا ہے (+)
کے جیکر ہم انشاء اللہ اس تعریف کی زیادہ تشریح کریں گے لیکن قبل ازیں کہ ہم اسکی تشریح کریں

پہلے بطور تمہید کچھ عرض کرتے ہیں۔

واضح ہو کہ مواد جسمانی اپنی ذات میں کمال حاصل کر چکی قابلیت کہتے ہیں اپنی اپنی نوع میں ایک خاص درجہ اور ایک حد میں تک پہنچ سکتے ہیں اور یہی اوجھی علت غائی ہے۔ ہر ایک جسمانی مادہ قوت فعل الفعال کی بدولت اپنی خاص مقررہ حد تک پہنچ جاتا ہے۔ سمیٹج ایک مادہ دوسرے مادہ پر تاثیر ڈالتا ہے جیسا کہ آفتاب اپنی تاثیر سے کئی چیزوں کو لطیف کرتا اور حد اعتدال پہلاتا ہے تاکہ وہ چیزیں خوراک و غذا کا مادہ بن جائیں۔ پہری غذا فی اور خوراک کا مادہ دوسرے مادے سے متاثر ہو کر قوت حیات کو قبول کرتا اور ایسی صورتوں میں آفتاب سے جیسے عقل و حکمت کے آثار و علامات مرتب ہو جاتے ہیں مثلاً نباتات اور حیوانات غذائی و خوراک کی طور پر درجہ بدرجہ ایسی صورتیں اختیار کرتے جاتے ہیں کہ بالآخر ہم انسانیت میں آکر عقل و علم و حکمت و معرفت کے آثار انہی پر مرتب ہوتے ہیں کیونکہ اگر لو غنا صراطی پیدا کو گئے ہیں کہ قوت حیات اور روح کو قبول کریں سب سے پہلے ان عناصر میں قوت تغذیہ - تنمیه اور قوت تولید پیدا ہوتی ہے حیوان میں قوت حسی حرکت کا ظہور ہوتا ہے۔ پھر انہیں علم و تمیز کی طاقت پیدا ہوتی ہے اور ان تمام انواع و اقسام کے صورت کمالیہ جو حیات کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ اوس کو نفس کہتے ہیں اور سب سے اولی نفس نباتاتی نفس ہے جسکے ذریعہ نباتات ان عناصر کو غذا کے کام لاتے ہیں جس طرح انسان کی غذا طعام ہو اسی طرح نباتات کی غذا عناصر ہیں اسی غذا سے یہ پرورش پاتے پھلتے پھولتے ہیں جیسے انسان کا بچہ نباتاتی غذا سے دن بدن بڑھتا اور پرورش پاتا ہے۔ درمیانی نفس حیوانی نفس ہے جس سے حیوانات حسی حرکت کرتے ہیں اور سب سے اعلیٰ و افضل نفس ناطقہ ہے جس سے انسان میں عقل و تمیز کا فیضان ہوتا ہے۔ نباتات - حیوانات اور انسان میں نفس کا موجود ہونا بدیہی امر اور حسی مشاہدہ ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان اجسام میں بعض افعال و آثار بغیر کسی راز سے کے صادر ہوتے ہیں مثلاً حسی حرکت تغذیہ و تنمیه اور تولید کا ظہور ان اجسام میں عیناً نہیں ہوتا بلکہ یہ کام بلا ارادہ اور خواہش کے ہوتے۔ چلے جاتے ہیں اور بعض افعال جیسا کہ خیال اور یہ بھی کہتے ہیں انسان کے راز سے سے ظاہر اور عبادہ ہوتے ہیں۔ پس ہرگز نہیں ہو سکتا کہ ان افعال و آثار کا مقصد و قاعداً اولی نسبت ہو لی سمو سکے کیونکہ یہ مادہ صرف نباتات

کو قبول کرتا ہے اس میں یہ قابلیت نہیں کہ دوسرے مادہ پر اپنا اثر ڈال سکے بطور حسیہ جو اجسام میں مشترک ہے وہ بھی ان افعال کی موجودگی سے اگر یہ صورت پر افعال اور کردار کی موجودہ مبدع ہوئی تو عام انواع کے افعال ایک ہی قسم کے ہوتے اور ہرگز ان میں اختلاف نہ ہوتا جب ہم جمیع افعال اور حرکات کو ایک دوسرے کے متضاد اور مخالف دیکھتے ہیں تو لا جرم ماننا پڑتا ہے کہ ان اجسام میں حسیہ کے علاوہ کوئی دوسری چیز بھی ہے جو ان افعال و آثار کی مصدقہ ہے یہی وہ قوت ہے جو اجسام سے تعلق رکھتی ہوگی اسی سے تمام افعال و آثار صادر ہوتے ہیں اور جس قوت سے مختلف افعال و آثار صادر ہوتے ہیں اوس کو حکماء نفس کہتے ہیں +

مصدر افعال و کردار البشر نزد حکماء روح آدم معتبر

چونکہ یہ قوتیں مختلف ہیں لہذا باعتبار اختلاف موقع و محل ان کے نام بھی علیحدہ علیحدہ ہیں حسیہ قوت صورۃ کمال پس نفس اس اعتبار سے کہ وہ جسمانی کو اسی کو نشو و نما کی حالت میں طول عرض اور عمق میں طرقات اور تقویت دیتا ہے قوت کو نام می موسوم ہے اور اس حسیہ سے کہ وہ نفس پائے میں محلول ہو کر جوہر بناتی اور حیوانی کو جمع کرتا ہے اور اس درجہ کو مادہ ایک خاص شکل سے متشکل کر دیتا ہے اسے صورت کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ جسمانی طبیعت کے تقویٰ میں پیش رو پہلے ناقص ہی حسیہ نفس سے جسم کی ملاوٹ ہوئی تو درجہ کمال کو پہنچ گئی۔ اسے لفظ کمال سے تعبیر کرتے ہیں۔ حکماء حسیہ نفس کی تعریف کرتے ہیں تو درجہ کمال کو باقی دونوں قوتوں پر ترجیح دیتے ہیں جسکی وجہ یہ ہے کہ حسیہ نفس کی تعریف باعتبار ذاتیات نہیں ہو سکتی بلکہ قوت فعل اور افعال کی حیثیت سے ہوتی ہے اور لفظ قوت ہر دو قوتوں مذکور میں مشترک ہے حالانکہ تعریف میں مشترک الفاظ کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے اور لفظ کمال ایک ہی وضع سے دونوں قوتوں کو شامل تھا۔ اس واسطے کہ لفظ قوت تعریف میں ذکر کرتے ہیں اور لفظ صورت نفس کی تعریف میں لاتے ہیں کیونکہ صورت بھی دونوں قوتوں کو شامل نہیں ہو سکتی یہی وجہ ہے کہ لفظ کمال کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ یہ دونوں قوتوں کو حاوی اور محیط ہے اور نفس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ وہ جسمانی کا پہلا کمال ہے اور اس کمال کی دو تہیں ہیں جب کوئی نوع کسی جو محض اپنی ذات میں پوری اور مکمل ہو جاوے تو اس کا کمال کہتے ہیں۔ جیسے میز کسی وغیرہ جو اپنی ایک خاص حالت اور خاص صورت میں کر درجہ کمال کو پہنچ جاتی ہیں

اور جس صفت خاص اور صلت غالی سے نوع اپنے افعال و صفات میں پوری ہو جاوے اُسے کمال ثانی کہتے ہیں جسے سفید چشم کے لئے سفیدی پس لفظ اول کی قید سے وہ تمام کمالات ثانیہ خارج ہو گئے جو نوع کے مدارج و مراتب سے متاخر اور کمال اول کے تابع ہوتے ہیں جیسے علم و قدرت وغیرہ صفات متاخرہ اور لفظ جسم کی قید سے تمام نفوس مجردہ مثلاً ملائکہ اور دیگر نفوس سماویہ کے کمالات اس تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ اجسام نہیں ہیں اور لفظ طبعی متبہ سے تمام مصنوعی شایلو مثلاً میز کرسی وغیرہ نکل گئے کیونکہ یہ صورت نفس نہیں ہے اور لک کے لفظ سے وہ چیز مراد ہے جو کمالات کے حصول کا آ رہن ہے جیسے اعضا و قوی غازیہ و نامیہ نباتات اور حیوانات میں اور قوت حاصل حرکت صرف حیوانات میں پس اس تعریف سے معد و قلب نصری کی صورت خارج ہو گئی کیونکہ ان افعال بذریعہ آلات صادر نہیں ہوتے بلکہ بذات خود افعال کا ظہور ہوتا ہے اس طرح سونا پانچا ندی وغیرہ معدنیات کی صورتیں بھی خارج ہو گئی کیونکہ ان اشیاء سے اگرچہ تشو و نہا حرکت و انقلاب انتقال سبزی سختی سفیدی زردی سرخی وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں لیکن افعال کا ظہور کسی آلہ کے ذریعہ سے نہیں ہوتا اور لفظ الی جو تعریف میں مقدم ہوا ہے اگر اس کو مرفوع پر ہی افعال کے قیام حالت میں کمال کی صفت ہوگا۔ معنی یہ ہے کہ کمال صاحب آلہ اگر اس کو مجرد و پرتا جاوے تو حجب کی صفت ہوگا یعنی وہ جسم جو کسی آلہ پر مشتمل ہے عرض ہر صورت میں جسم سے الیا جسم مراد نہیں جسے مختلف اجزا رکھتا ہو بلکہ ان کے اجزاء کیساتھ تہ نخل کف قوی کا پایا جا یا باہمی ایسا م کیوں اس طرح ہے کیونکہ نفس کے آلات بالذات تو قوی ہیں مگر ان قوی کے ذریعہ سے اعضا و قی آلات کا کام دیتے ہیں شرح موقوف میں ہے کہ بعض لوگوں نے لفظ طبعی کو لفظ کمال کی صفت قرار دیا ہے مرفوع پڑا ہے تاکہ مصنوعی کمالات سے احتراز ہو جائے کیونکہ کمال اول کہہ معنی مصنوعی ہوتا ہے جو انسانی صفت کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے جیسے میز یا صندوق کی لکڑی انسان کی کاریگری سے میز یا صندوق کی صورت قبول کر سکتی ہے اور کہہ کمال اول قدرتی ہوتا ہے جس میں انسانی صفت اور دستکاری کا دخل نہیں ہوتا جیسے قومی جو اس امام رازی نے اسی توجہ کو پسند کیا اور جسم طبعی کے ذی حیاتی بالقوی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ جسم نشوونما کے قابل ہو غذا سے لے کر ہر چیز سے اگرچہ فی الحال روح و دہوا سے بالقوی ہے جس طرح انسان کے بچے کو کہہ سکتے ہیں کہ بالقویہ عالم ہے جس سے قابل حرکت اور اسکی تعلیم و تربیت کیا جاسکتی ہے مگر وہ عالم ہونا چاہیگا مگر حیوان کے بچے کی طرح نہیں کہہ سکتے کیونکہ ان میں قبول کرنے کا وہی نہیں ہے۔ لکھنوی کو پڑا ہوا ہے حیوان ہی رہا۔ مترجم

زندہ رہ سکے جیسے نباتات۔ یا حس و حرکت بالارادہ کو قبول کر سکے جیسے حیوانات۔ یا کلیات اور جزئیات کا ادراک کر سکے اور افعال بالقولای کا مقصد ہو سکے جیسے انسان۔

صرف بالقوہ کے بہت معنی ہیں کہ جو چیز ہو سکے اگرچہ بالفعل موجود نہ ہو کیونکہ حیوان اگرچہ کسی خاص جہ اور خاص وقت میں متحرک بالارادہ نہ ہو تو بھی وہ حیوان ہو اور اسکو اس وقت جو ان بالقوہ کہنے لگے یعنی ہمیں ایک ایسی صفت ہے جس سے وہ اپنے ارادہ سے متحرک ہو سکتا ہے جس طرح طیب اگرچہ کسی خاص وجہ سے کسی وقت اپنی طبابت میں مشغول نہ ہو تو بھی وہ طیب ہے بالقوہ کے کہنے سے جو نفوس کا خارج ہو گئے اس واسطے کہ اگرچہ وہ اجسام طبعی آلات کی واسطے کمالات اولیہ میں لیکن ان سے حقیقتہً افعال صادر ہوتے ہیں وہ بالقوہ ہرگز نہیں بلکہ دائمی اور وجودی ہیں کیونکہ ان افعال میں کسی قسم کا نقص نہیں آتا۔ ہوتا اور پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کے علاوہ اور نفوس کو بھی باعتبار اختلاف افعال کے نفس کہتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ نفس کی کوئی ایسی توفیق نہیں ہو سکتی جو نفس ثلاثہ (نباتی حیوانی انسانی) کو شامل و جامع ہو لیکن ابن سینا نے اپنی شفا میں تمام نفوس کی شمولیت کی واسطے اہل توفیق کی ہے کہ جو چیز مختلف افعال کے صدور کا مقصد ہو اور انہیں قوۃ ارادہ بھی ہو اور سکون نفس کہتے ہیں لیکن اس تعریف کو اگر غور و امعان کی نظر سے دیکھا جائے تو کچھ تیر نہیں لگتا کہ آیا نفس جو ہر سے یا عرض یا کوئی اور چیز کیونکہ کمال جسمانی قسبی بھی ہوتا ہے اور مصنوعی بھی اور ہر ایک نے مانہ کے متقدمین اور متاخرین نے روح کے بارے میں خطرات کیا ہے یہاں تک کہ قریباً ہزار تک اسکی تعداد ہو چکی ہوئی ہے جیسا کہ امام غزالیؒ اشیاء کے باب عجائب قلب میں ذکر کیا ہے لکھا ہے کہ وہ دو فریق ہیں ایک فریق اوس کے معجزہ عنی المادہ ہونیکا انکاری ہے دوسرا فریق اس کے تجرد کو مانتا ہے لیکن جو لوگ تجرد کے منکر ہیں وہ اپنے دعویٰ کو ذیل کے قوالوں سے ثابت کرتے ہیں (قول اول) ابن اوندی کہتا ہے کہ روح جو ہر جہی ہے اسلئے کہ قائم بالذات ہے اور غیر منقسم بھی ہے اسلئے کہ اوسکا تعلق بسا اٹھ سے ہے لیکن مادہ سے مجرد نہیں کیونکہ میری نزدیک ممکنات کا مادہ سے مجرود ہونا محال ہے گو بار اوندی کی نزدیک تجرود عن المادہ صرف ذات باری تعالیٰ کا وجود ہے اور روح انسانی دل میں ایک جوہر فرد ہے کیونکہ دل میں علم ثابت ہوتا ہے (دوسرا قول) کہ یہ روح دماغ میں ایک طاقت ہے اور ایک ایسا فعل ہے

جس کا صدر دل و موتا ہے (تیسرا قول) تمام اعضاء کا ہے کہ یہ روح تینوں قوی کا مجموعہ ہے پہلا
 قوت حیوانی ہوا اس کا مسکن دل سے اور یہ ایک لطیف اور گرم جسم ہے اسی پر زندگی کا دار و مدار ہے
 دوسری قوت طبعی ہے اس کا مسکن جگر ہے اور یہ ایک لطیف القوام جسم ہے تیسری قوت نفسانی جو
 یہ قوت دماغ میں رہتی ہے اور یہ بھی ایک جسم لطیف اور گرم بنار سے چوتھا قول یہ ہے کہ
 روح ایک مخصوص چیز ہے (پانچواں قول) یہ ہے کہ روح اخلاط اربعہ مساوی الکثیفہ و اللیثہ
 یعنی صفرا و سودا و بلغم اور خون جبکہ انکی مقدار باہم علی قدر مناسب دی ہو چھٹا قول یہ ہے
 کہ روح اعتدال مزاج کا نام ہے (ساتواں قول) یہ ہے کہ روح خالص اور معتدل کا نام ہے
 کیونکہ زندگی اسی سے قائم رہتی ہے (آٹھواں قول) یہ ہے کہ روح ایک ہوا ہے کیونکہ ہوا کو ایک
 لحظہ بیدار بنانے سے زندگی کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور بدن ہوا سے بھری ہوئی مشک کی طرح ہے۔
 (نانواں قول) عمید الملک بن حبیہ ارا م مالک کا ہے کہ وہ ایک لطیف جسم بالکل
 انسانی صورت پر ہے اس کا چہرہ ہی ہے اور ہاتھ بھی ہیں اور پاؤں بھی ہیں غرض اس کا ہر ایک
 عضو انسانی بدن کے ہر ایک عضو کے مقابلہ پر ہے مگر ان تمام قولوں کی کوئی بھی دلیل نہیں
 نہ عقلی اور نہ نقلی جیسا کہ صاحب موقوفہ اسکا ذکر کیا ہے اس لئے یہ اقوال لائق التفات اور
 قابل اعتما نہیں ہیں (دسواں قول) یہ ہے کہ روح ایک لطیف اور لوزی جسام ہے اور بدن
 میں اس طرح سلایا ہوا ہے جس طرح عرق گلاب گلاب کے پھول میں یا آگ کو ٹیلے میں یا روغن بادام
 میں نہ تبدیل ہوتا ہے اور نہ تحلیل یہاں تک کہ اگر بدن کا کوئی حصہ کاٹ دیا جاوے تو اس کا وہ حصہ
 تمام اعضاء میں سمٹ جاتا ہے۔ مسامات کا بند ہو جانا ایسے باریک سے باریک جگہ میں خل ہونے
 نہیں روک سکتا۔ یہی طرح بعد مسکانی اسکو حصول حقائق سے باز نہیں رکھ سکتا۔ جمیع ممکنات
 میں اشرف اور اعلیٰ ہے اسکو صرف جسم بھی کہہ سکتے ہیں۔ مگر وہ جسم کثیف کی طرح نہیں۔ لطیف
 ہے مگر نہواجیسا نہیں قوی ہے مگر کثیف پھر کثیف نہیں یعنی باوجود ہقدر لطیف نہ غیر محسوس
 ہو شیکل اپنے افعال میں مکرور نہیں۔ خلاف ظاہری جسام کے جو بحالت لطیف ہونے کو مکرور مستحیف
 ہوتے ہیں اور بصورت کثیف ہونے کے قوی اور طاقتور پڑے بڑی متکاملین کئی حیوانات سو
 اسی راوی کو پسند کرتے ہیں۔

وجہ اقل یہ ہے کہ ہمیشہ امر جزئی سے امر کلی پر حکم کرتے ہیں اور اس حکم کیو اس طرح کو حکم اور حکم علیہ کا
 ذہن میں ہونا ضروری ہے اور یہ بھی مافی ہوی بات ہے کہ تمام جزییات کا ادراک کرنا لامرغ ہے جس سے
 جیسا کہ تمام حیوانات میں قوت اکملہ کام کرتی ہے اور قوت واحد جسم ہے اور وجہ وہاں ایک جاننا ہے
 کہ جب کوئی یہ کہتا ہے کہ میں حاضر ہوں یا بیٹھا ہوں یا کھڑا ہوں تو اس وقت لفظ میں ایک اشارہ
 جسم کی طرف ہوتا ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ جسم ہی روح ہے (وجہ دوسرا) اگر روح اپنے جسم سے
 مجرود ہوتا تو تمام ابدان کی طرف اسکی نسبت مساوی ہوتی اور تمام جسم میں اسکا اثر یکساں ہوتا اور
 طبیعتوں کا اختلاف اور مخلوقوں کا تفاوت نہ ہوتا یعنی تمام لوگ عقل و تمیز میں یکساں اور برابر ہوتے
 لیکن یہ تمام وجوہات نہایت کمزور ہیں جیسا کہ کتاب مقاصد میں اسکا ذکر آچکا ہے اب میں کہتا
 ہوں کہ اگر احوال عشرہ مذکورہ میں غور کیا ہو تو بعض اقوال اسکا عرض ہونا ثابت ہوتا ہے
 جسے کہ چٹھے قول سے اور بعض اقوال سے اسکا جوہر ہونا نکلتا ہے

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ اکثر متکلمین میں روح کو عرض خیال کرتے ہیں اور اسی کو زندگی مانتے
 ہیں استاد ابو اسحاق نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے امام فخر الدین کہتا ہے کہ یہ
 معنی کہ روح بدن میں ایک عرض حلول شدہ ہے یہ بالکل ضعیف ہے اور کوئی عقلمند اسکا قائل
 نہیں کیونکہ انسان علم و قدرت وغیرہ صفات سے موصوف ہوتا ہے اور یہ موصوف خود اسکا
 نفس ہے اور یہ علم و قدرت اسواض و صفات ہیں پس اگر نفس انسانی جو ان اوصاف کی سیاست
 متصف ہوتا ہے عرض ہو تو صفت کا صفت کے ساتھ ہونا لازم آتا ہے حالانکہ یہ غیر ممکن
 اور محال ہے اسلئے معلوم ہوا کہ وہ بدن میں حلول شدہ عرض نہیں ہے نیز اس صورت میں یہ بھی
 لازم آتا ہے کہ ایک ہی صفت کسی ایک موصوفوں اور مقامات کے قائم ہوا اور ہمارا یہ ایک عضو عقلمند
 اور دانشور ہو۔ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے میں کہتا ہوں کہ امام فخر رازی کے قول کو دیکھو

سہوچہ کسی جس کو محسوس ہو سکوا و سکوزی کہتے ہیں اور جو اس معلوم اور محسوس نہ ہو کہ ملک عقل کا نام ہے
 اس کو کالی کہتے ہیں مثلاً ہم سیاہ کپڑے کو دیکھ کر کہتے ہیں کہ یہ سیاہ ہے اس صورت میں یہ کپڑے کی صرف سیاہی امر جزئی
 ہے جس کو صرف قوت باصرہ محسوس کرتی ہے اور وہ قوت باصرہ خود جزئی ہے اور جزئی کا مدک جسم
 ہوتا ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ انسانی مدک بھی جسم ہی ہے مگر لطیف اور نہایت لطیف

عقل و اندیش کا قائل نہیں، کہ ممکن ہے کہ کوئی عقل بھی اس کا قائل نہیں اگر اور عالم ایک کثر
 ممکن ہیں کا یہ خیال اور یہی عقیدہ تھا بلکہ یہی ہے کہ جس قول کے فائدہ کوئی خود کو اس سے
 کام نہیں لیا اس طرح پانچویں قول پر بھی امام محمد زاری نے اپنی تفسیر کی ہے یا اعتراض کیا ہے یا اعتراض
 کیا ہے کہ اطلاق زمین میں سے باریک صرف خون کو روح کہہ رہا ہے نہ کہ تمام اعضاء کو حالانکہ یہ بھی
 غلط ہے اس طرح چوتھے قول کو کہ روح ایک عسوں شکل ہے جس سے اس کے لئے ممکن ہے کہ یہ
 منسوب کیا ہے پہر اس کو کئی دلائل سے باطل کیا ہے اُن دلائل میں سے ایک یہ دلائل ہیں
 کہ جب ہم کہتے ہیں کہ یہ میرا سر ہے یہ میرا ہاتھ ہے یہ میری آنکھ ہے یہ میری باقی اعضاء کو
 ہی اسی طرف مضاف کرتے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ مضاف پہلے اپنے مضاف الیہ کا غیر ہوگا تا کہ
 اس لئے معلوم ہو کہ انفسن طہرہ اعضاء جسمانی میں فرق ہے اور نفس طہرہ جسم نہیں ہے ورنہ ایک چیز کا
 اعضاء پر نفس کی طرف لازم آتی ہے اور یہ محال ہے کہ جس معلوم ہو کہ جس چیز کو انسان کہتے ہیں
 وہ اس جسم اور جملہ اعضاء سے ایک علیحدہ چیز ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ جس وقت انسان بدن مردہ
 ہو تو ہے اس وقت روح زندہ ہوتی ہے اس سے کہی بھی معلوم ہوا کہ روح ایک علیحدہ چیز ہے اور اس کی
 اجسام اور چیزوں کا تعلق نہیں **الَّذِينَ قَدْ كَفَرُوا سَبِيلَ اللَّهِ أَصْحَابُهَا** سے صاف اور صریح معلوم
 ہوتا ہے کہ شہداء زندہ ہیں حالانکہ ان کے جسم اور بدن مردہ ہو چکا ہے اس طرح حدیث **الَّتِي**
الْإِنْبِيَاءُ لِلَّهِ لَا يَمُوتُونَ وَلَا كُنْ يَنْقَلِبُونَ مِنْ دُونِهَا سے بھی ثابت ہوتا ہے اگر
 یہ کہا جائے کہ حیات کا منشاء الہیہ جسم ہے اس کے علاوہ اور کوئی دوسری چیز نہیں جس کی حیات
 کا منشاء الہیہ قرار دیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ جمادات ہی زندہ ہیں حالانکہ یہ جرحاً باطل ہے پس
 معلوم ہوا کہ انسان اس جسم علاوہ کوئی اور چیز ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ دنیا میں جو قدر بڑے بزرگ
 جیسے سید و شہداء عظامی یہودی وغیرہ انچھ مردوں کو عند قود و غیرت کے ذریعہ تو اب پہنچاتے
 ہیں اور ان کو حق میں دعا و تضرع کرتے ہیں انھیں نہیں اگر انکی فطرت سلیمہ اور کھواس امر کی اہمیت کوئی
 کہ انسان اپنے جسم سے غیر ہے اور اصلی انسان مرنے کے بعد بھی زندہ ہوتا ہے تو اس سے تو انکی افعال
 بالکل لغو و عیبت ہوتے قرآن کریم اور حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرمادیں گی
لَا يَمُوتُ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں عقل کے لئے ہے اور جو مردہ نہ سمجھو نہ دنیا علیہم السلام موت نہیں ہوتا
 صرف ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال کر جاتے ہیں +

لطیفی اگر لطیفیتم که ایک دوست و رفیق هر که اخباری طهر منتهای اگر غرض است که بدو نقل از حضرت عباس (ع) یک قسم کافران و کفری که با او
نکه منتظران کو مخالف شوی زیرا که با او ایک مقبول و اگر هر که لطیفی با این لطیفی غرض است که بدو نقل از حضرت عباس (ع) یک قسم کافران و کفری که با او

مضجع جن کو انسان پیدا ہوتا ہے نفع روح سے پہلے موجود تھے پس معلوم ہوا کہ اس آیت میں
لفظ انسان کو روح مراد نہیں بلکہ یہ ظاہری جسم صورت مراد ہے پھر امام فخر رازی کا یہ اعتراض
اگر موت کی حالت میں اجساد کو زندہ مان لیا جائے تو اس کو تمام اجساد کا زندہ ہونا ہی لازم آتا
ہوگا جس میں اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے کہ کسی چیز کو کسی چیز کے ساتھ خاص کر دے طلب
یہ کہ اجساد تو مردہ ہی ہیں مگر شہداء کو اجسام کا زیور ہونا خصوصیات سے یہی ہونا حدیث
شریف سے یہی ثابت ہو کہ شہیدوں کے اجساد میں قبروں کے اندرون کے ارواح و ایسے کیفیتیں
جائے ہیں۔ وہ شہداء قبروں میں کہتے پیتے اور عیش کرتے ہیں مگر قبروں کے کہو کہ وہ کچھ
سے کچھ ہی معلوم نہیں ہوتا اس طرح سے وہ موت کی حالتیں ہی زندہ رہتے ہیں لیکن
ہم کو جو ظاہری سے مردہ معلوم ہوتے ہیں پس معلوم ہوا کہ انسان جسم ہی کو کہتے ہیں۔
اور امام فخر رازی نے خود اپنی تفسیر میں ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله انهم
کی ذیل میں نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ارواح کو آسمان پر پہنچاتا ہے اور انکو عرش کے نیچے
قنادیل سے پاس جگہ ملتی ہے اور ہر ایک قسم کی نعمت اور رحمت سے سرفراز اور ممتاز فرماتا ہے یہی طرح
سوال قبر کی حدیث میں آیا ہے کہ منکر و نکیر مردہ کو اٹھاتے ہیں اور اس کو پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون
ہے اگر وہ جواب با صواب دیتا ہے تو اسکو کہتے ہیں کہ دہن کی سی نیند سو جاؤ اور اسے ملنے
میں ان سب باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان جسم ہی کہلاتا ہے۔ کہ روح کیونکہ روح نہ تو مرتا ہے
اور نہ قتل ہوتا ہے اگر صورت میں لا تحسبن الذين قتلوا میں امر نہی عندہ کا مرجع مخرج
قرار دیا جاوے تو تعجب نہ ہو گا۔ کیونکہ روح میں تو یہ صفت ہلوسے سے موجود ہے یعنی فنا نہیں ہوتا
قتل نہیں ہو سکتا اور مخاطبیں کو ایسا علم تھا۔ تو اس خبر سے سوائے تحصیل حاصل اور امر لا یتطیل
کے اور کیا فائدہ ہو سکتا ہے پس معلوم ہوا کہ اس آیت میں امر نہی عندہ صرف جسم ہی ہے اس کے علاوہ
اگر اجساد میں ہی حیات تسلیم کر لی جاوے تو کیا سچ ہو بلکہ آیت ولان من شئ الا یسبح بحمده
وہ کہتے کہ لا تفقہ وکتب لیسبح بحمده کی تفسیر میں بعض کا خیال ہے کہ زبان قال کو ہے نہ زبان
حالت یہاں تک کہ اصل کشف اسکو سننے اور دیکھتے ہیں۔ مگر عوام اس کو نہیں سمجھ سکتے اور حدیث
ملہ ہر ایک چیز اللہ تعالیٰ کی تسبیح اور تحمید کرتی ہے۔ لیکن تم نہیں سمجھتے۔

میں آیا ہے کہ عذاب قبر کو مومن انسان کے باقی تمام مخلوقات منبتی ہے اور کچھ بہ معلوم ہے کہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے شگزیروں نے تسبیح کی تھی اور آپ کا منبر آپ کی جانی میں ناز
 نزار رہتا تھا اور اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے خاص یہ وقت ان شگزیروں اور منبر میں
 حیات پیدا کر دی تھی تو اس پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ ان میں حیات ہر وقت موجود ہو
 جیسا کہ ان میں شیشے کی ٹیبلٹیں ہیں جو طاری ہو کر اس وقت مجھ سے کے طور پر حاضرین سے
 حجاب دور کرتے مقرر ہوئے ہیں اور اس کی موجودہ صورت بھی دیکھ لیں اور
 یہ اعتراض کہ حج اہل ذریعہ پر مردوں کے واسطے صدقہ خیرات کوئی ہے میں یہ کہتا ہوں کہ جب تک
 کہ اگر آپ کی بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی خواہ انسان کے قول فعل کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ
 اعتبار اور قابل اعتماد ہمیشہ خواہ مردوں اور عتلا ہوئے ہیں اگر علوم الناس کا قول قابل اعتبار ہو تو لازم
 آئے کہ تمام اہل مذہب سوا ایک چھوٹے سے گروہ مسلمانوں کے جو غیر مذہب لوگوں کے مقابلہ
 میں الگ ہیں جیسے آئے ہیں مذہب یا کالی کا ہے میں کوئی سفید بال سفید عتلا صلی اللہ علیہ وسلم
 پر ایمان نہ لائے میں معذور ہوں اور اپنے ایمان نہ لانے میں سچے ہوں۔ حالانکہ اس کو کوئی عقل نہ
 بھی تسلیم نہیں کرنا اس کے علاوہ ممکن ہے کہ وہ لوگ جو بد مذہب صدقہ خیرات اپنے مردوں کو
 لوٹ بٹھولتے ہیں اور کچھ بہ خیال نہ ہوتا ہو کہ وہ جسم کو انسان نہیں سمجھتے بلکہ یہ صدقہ خیرات
 اس غرض سے ہو کہ وہ اس صدقہ خیرات کے اپنے مردوں کو حشر احیاء کے بعد قیامت میں نفع پہنچا کر
 اور یہ اعتراض کہ قرآن وحدیث سے ثابت ہے کہ خلعے لٹانے یہودیوں کی ایک جماعت کو
 بندہ وسود بنا دیا تھا اس سے بھی انکا مطلب حاصل نہیں ہوتا جیسا کہ خود قرآنی نے مجاہد سے
 نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں کو مسخ کر دیا تہذیب نے اس پر کھڑا کر دیا تہی جیسا کہ
 قرآن میں ایک اور جگہ آیا ہے تہذیب اطلس علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عتلا و عتلا و عتلا و
 اللہ ان کے دلوں کو تباہ کر دے اور ان کے دلوں کو سخت کر دے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے انکی
 صورتوں کو مسخ کر دیا تھا جیسے کہ ذیل کی آیت سے ہمارے قول کی تائید ہوئی ہے کذلک اللہ
 یجعل سفاراً لیمنہ اس آیت سے کی مانند جو کتا بوں سے لدا ہوا ہوا اس آیت میں حمار سے جابل
 اور بے وقوف انسان مراد ہے۔ اور یہ کہ کوئی مذہبی بات نہیں ہے کیونکہ انسان جب اپنی حالت پر

اصل کر کے تو مجازاً اوسکو گدالکہہ سکتے ہیں اسی آنت مذکور میں بھی بطور مجازاً اوسکو سور اور زیند
 کہا گیا ہے نیز مخزن لاری فرماتے ہیں کہ وہ چیز جس سے انسان انسان قابل کہلا تا ہے نفس ہے
 اور وہ مسخ کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ لیکن جب اس کی شکل صورت تبدیل ہو جاتی ہو تو لفظ اور
 دیگر خصائص انسانی پر قاعدہ نہیں رہتا مگر اپنی تبدیلی صورت کو سمجھتا ہے اور نہایت شرمندہ۔
 فلیس جبار اور شیطان ہوتا ہے اور تبدیلی وضع سے جو اوسکو بچ والہ پہنچتا ہے اوس کو
 بھی محسوس کرتا ہے اسلئے یہ سنا کہ اوس کے واسطے دنیا میں عقاب اور عاقبت میں باعث عذاب
 ہوتا ہے۔ ممکن ہو کہ اس حالت میں صورت اصلی کو تکلیف نہ ہوئی ہو مگر اوس حالت عارضی کے ذریعہ
 انسان کو ضرر تکلیف پہنچتی ہو جسکو وہ خود ہی محسوس کرتا ہے مگر یہ نہیں کہ اس تبدیل میں
 انسان درجائے صرف صورت میں تغیر ہو جاتا ہے اس کو کوئی چیز اپنی اصلی حقیقت سے خارج
 نہیں ہوتی جیسے فرشتے اور جن مختلف شکلوں کے قبول کرنے سے اپنی اصلی حقیقت اور حیثیت
 خارج نہیں ہو جاتے اگر تبدیل شکل سے اصلی حقیقت کی تبدیلی ہو جاتی تو اس حالت میں جمی
 الہی کا بھی کچھ اعتبار نہ رہتا حالانکہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام کہیں حدیث
 کلبی کی صورت میں آتا تھا اور کبھی اعرابی کی شکل میں پیدا ہو جبرائیل علیہ السلام نے آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان اور اسلام کی حقیقت دریافت کی تھی اسوقت ایک اعرابی کی شکل
 میں آیا تو بالیسا ہی انسان ہی تبدیل شکل کے وقت بھی اپنی اصلی حقیقت یعنی نہایت سے
 خارج نہیں ہو سکتا اسلئے ابن قسطلی نے خوشی تحفہ میں صاف لکھا ہے کہ اگر کوئی انسان کو
 کی شکل میں آجائے تو وہ پہر ہی پاک ہے۔ اسی لئے کتاب الطہارت کی شرح منہاج میں فرم کر
 کیا ہے کہ بعض تکلمین قائل ہیں کہ صرف صورت تبدیل ہوتی ہے ذات میں کوئی تغیر و تبدل
 واقع نہیں ہوتا اسلئے اوسکی بیوی ویسے ہی اوسکی محضت اور ملک میں باقی رہتی ہے۔ لیکن
 شرعاً ایسا صحیح نکتہ حکم میں قائل ہو تحقیق کے نزدیک ات اعلیٰ کا معدوم ہو جانا مسخ
 کہلاتا ہے اوس ذات معدوم کے عوض دوسری ذات پیدا ہو جاتی ہے اسی واسطے فقہان نے
 لکھا ہے کہ اگر خاوند مسخ ہو کر حواں بن جائے تو اوسکی بیوی اہل عقد و عدت میں نہیں سمجھتی
 بلکہ اس کی حالت میں خاوند کی زندگی میں عدت ہوتی ہے اس صاف ظاہر ہے کہ بیوی اپنے بیوی

ہو جاتی ہے اور وہ شخص انسانیت کو حکم سے خارج ہو جاتا ہے ورنہ اوستی ہو ہی کی یا نہ ہونے کی
 کوئی وجہ نہ ہوتی۔ اسکے علاوہ ہم نے فخر رازی کی تفسیر کے بعض مقامات میں اوستی حسی کی تفسیر
 دی ہے جس میں ہم نے بعض متکلمین کے کلام کو عمول کیا ہے یا درکنا چاہیے کہ نفس کے دانستے والے
 دو فریق ہیں **فریق اول** کے محققین کا یہ قول کہ انسان اس جوہر نفسانی اور بدن کے مرکب
 اور وہ **فریق** کہتا ہے کہ نفس جب بدن کے تعلق پر نظر بالکل اس سے متدی ہو جاتا ہے تو اس
 وقت گو یا نفس میں بدن اور بدن میں نفس ہو جاتا ہے پس ان دونوں کا مجموعہ اور
 اتحاد انسان کہلاتا ہے جب موت آتی ہے تو یہ اتحاد باطل ہو جاتا ہے اور نفس باقی رہ جاتا ہے
 اور بدن فاسد ہو جاتا ہے۔ اس کلام اور کلام سابق میں یہ فرق ہے کہ فریق اول کی نزدیک لفظ
 انسان مشترک ہے کہ جس میں جوہر نفسانی مراد ہوتی ہے اور کہیں بیکل جسمانی۔ مگر فریق ثانی
 کے نزدیک اس قسم کا اشتراک جائز نہیں بلکہ یہ لوگ نفس اور جسم کے اتحاد کو انسان کہتے ہیں
 یعنی انسان نہ صرف جسم ہے اور نہ محض روح اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص جس جسمانی ہونے کا
 قائل ہو وہ متکلمین سے نہیں چھ جائیکہ محققین سے ہو نہ کیا مدعی ہو اگر اس کے قائل کی وہ
 مراد ہی نہیں جو ہم نے ذکر کی ہے تو ایسے قائل کا کچھ اعتبار نہیں اور نہ اس قائل سے کہ اسکی
 تردید کی کوشش کی جائے ہماری مذکورہ بالا تقریر کی تائید صاحب مفاصلہ اور موقوفات
 بہی کی ہے پس فخر و تکرر کو چھوڑ کر الفصاف کی نظر سے دیکھنا چاہیے اتحاد غیری کی تقریر
 سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جمہور متکلمین کے نزدیک (سوال قول) جتنا ہے ایسے وہ روح لطیفہ
 اورانی جسم ہے جو تمام بدن میں جاری اور جاری ہے بعض متکلمین کا یہ قول بھی ہے کہ وہ
 باوجود بدن میں مائل ہونیکہ جسم کی صورت پر ہی ہو لیکن صرف ہیئت اور صورت میں نہ کہ ذات
 اور غلت میں کتاب الاسفار میں ہے کہ روح کے عصارہ اور جوارح جسمانی و عصارہ اور جوارح
 کی طرح نہیں بلکہ وہ روحانی اجزاء اور معنوی قوتے ہیں۔ پھر او مشائسن کے معلم اول کی قول
 میں بھی اسکی تائید ملتی ہے اور اسکا قول ہے کہ حسی اور ظاہری انسان عقلی اور روحانی انسان کا
 لباس اور غلاف ہے جس طرح عقلی انسان روحانی ہے اوستی اس کے تمام عصارہ اور جوارح
 روحانی میں اور ذات لطیفہ و قطیف میں اس کو کہتا ہوں کہ تقریر منہ بالاسے

یہ لفظ ہر ہو گیا ہے کہ چہرہ و کلمین کے نزدیک نفس ایک جسم ہے جو بدن میں حلول کئی ہوئے ہے
 کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کئی آیات میں اوس کو لفظ لوقی - قبض اور ساک سے موصوف کر کے
 فرمایا ہے اور حدیث میں نکال برنخ - کہانا پناہ وغیرہ اوصاف جمالی سے موصوف کیا گیا ہے
 اور آیت حتی اذا بلغت الذواتی سے صاف معلوم ہوتا ہے اور صاحبہ یوان اللہ علیہم اجمعین
 کا بھی ایسی رتفاق ہوا اور یہی مضمون فخر رازی کی تفسیر کے اکثر مقامات و ثابت ہوتا ہے
 مگر بعض مقامات سے روح کا جو ذات ہے ہونا ہی نکلتا ہے اور رازی نے ان مقامات پر قدر زور دیا ہے
 کہ گویا لایں اور برہین کا بل باندھ دیا ہے جسے جو جو اعتراض ہو سکتا ہے انشاء اللہ تعالیٰ غفرلہ آپ
 پر واضح مباحثہ کے تعجب ہے کہ رازی نے سورہ حجرت کی تفسیر میں یہ بھی لکھ دیا ہے کہ روح جو جسمانی
 صفت اور شفاف ہے اجرام سماوی سے بالکل مشابہت نہیں رکھتا یہ آسمانی نور ہے جس کی میت
 اجسام ارضی کی ہائیت سے مخالف ہے ایک اور جگہ فخر رازی نے لکھا ہے کہ عالم سفلی میں جو جسم
 موجود ہیں یا تو اربع عناصر میں یا اجسام جو انکی ترتیب استخراج سے پیدا ہوتے ہیں جسم انسانی
 میں کوئی خالص عنصر یعنی خالص پانی یا خالص آگ یا خالص ہوا یا اکیلی خاک وغیرہ جسم
 بسیط کا پایا جاتا حال ہے بلکہ تمام اجسام اربع عناصر کی ترتیب و ملاوٹ سے پیدا ہوتے ہیں پس جس
 اجسام پر اجزاء اربعہ غالب ہوتے ہیں وہ سخت اور کثیف ہوتے ہیں جیسے ہڈی و غروف پتھر - چربی
 گوشت چمڑا وغیرہ اعضا منفردہ مگر کوئی عقل ان اعضا اور اجزاء کو انسان نہیں کہتا - کیونکہ
 کثیف ہیں اور جن جسم پر اجزاء مائے یعنی پانی کے اجزاء غالب ہوتے ہیں ان سے خلاط اربعہ
 حزن صفراء بلغم سودا پیدا ہوتے ہیں اور ان میں سے سو خون کے کسی کا نام ہی کسی دانے
 انسان نہیں رکھا اور جن پر اجزاء ہوائی اور آتش غالب ہوتے ہیں ان سے ارواح پیدا ہوتے
 ہیں پھر ان ارواح کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم وہ ہوائی جسم ہیں جو حرارت خیزی سے بڑی ہوتے
 ہیں ایسے جسم ہمیشہ دل یا داغ میں پیدا ہوتے ہیں انہی کو بعض حکماء روح مانا ہے اور انسان
 بھی انہی کو کہتے ہیں پھر میں ہی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ انسان وہ روح ہے جو دلیس ہے اور
 بعض کہتے ہیں جو جزو ناقابل تقسیم و ناغیر ہے وہی انسان ہے اور بعض کہتے ہیں کہ جو آتش اجزاء ارواح
 ملاوٹاتی ہے حرورہ کی ہے جسے پسنے کی اعلیٰ ہڈی و مثلی و حبیب سے کی ہڈیوں تک پہنچ جاتا ہے و

قلبیہ اور دماغیہ سے ملے ہوئے ہیں انہی کا نام انسان ہے بعض کا خیال کہ ارواح آفتاب کے سطح پر آسمانی
 نورانی اور لطیفہ الجواہر میں جو تغیر و تبدل ہوتے ہیں اور یہ تفرق و التقسم کو قبول کر سکتے ہیں
 جو بدن تیار ہو جاتا ہے اور انکی استعداد اور قابلیت پوری ہو جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ ان کو ہی جہیم کو
 اندر مرنے کی اجازت دیتا ہے جیسے آگ کو ملے میں اور گلاب کا عرق گلاب میں نافذ اور ایک
 ہو جاتا ہے چنانچہ آیت فاذا لدویت سے اسکی استعداد اور لغت فی میں سوجھی سے اسی نفاذ
 اور سرایت کی طرف اشارہ ہے پھر بدن جب تک سلیم اور ان جہیم کے نفوذ کر سکے قابل رہتا ہے تب
 تک زندہ رہتا ہے جب ان جہیم میں خلط غلیظ پیدا ہو جاتی ہیں جو ان جہیم لطیفہ کو سرمان
 اور نفوذ کو روکتے ہیں تو وہ انوار آسمانی بدن کو علیحدہ ہو جاتے ہیں پھر موت آ جاتی ہے اور یہ بدن
 قوی اور لائق اتقاد قابل فکر اور غور ہے کیونکہ کتب الہیہ میں جو کچھ حیات اور حیات کا حال و بھیج
 اوس کے بہت مطابق ہے ایسے لوگ ہی بہت گندہ میں جنہوں نے اس مقام کے سمجھنے میں غلطی
 کہائی ہے۔ کیونکہ ان کا خیال ہے کہ جب سطح خارجی طور پر جرم آفتاب کے شعاع جدا ہو کر کسی چیز پر
 پہنچ جاتی ہے اس سطح بدن پر روح کی روشنی کا فیضان ہوتا ہے لیکن اصل بات یہ ہے کہ
 جب سطح صاف اور شفاف شیشے کے سامنے کسی صورت کے آ جانے سے وہ صورت انہیں نظر آتے
 لگتی ہے اور اسکا سبب کچھ سورج کی روشنی بھی ہوتا ہے کیونکہ اگر شیشہ ا صاف غبار آلود
 اور کدھ ہو تو وہ صورت منقش نہیں ہو سکتی یا اگر سورج کی روشنی بہت دور اندھیرا ہو تو یہی و
 صورت شیشہ میں ظہور نہیں ہو جاتی اسی طرح ابدان میں جہیم نورانی اور شریفہ کا ا غاضبہ و قوام
 اور نفع الہی اس کے واسطے ہوتا ہے یعنی نفع فیہ عرف و حسی میں جو لفظ نفع واقعہ ہوا کر
 اس سے یہ مراد ہے کہ جب نفع کی بتی شعلے کی استعداد اور قابلیت حاصل کر لیتی ہے تو اس میں
 روح کے نور کا شعلہ ہر گز اٹھتا ہے۔ پھر نفع کی ایک صورت اور ایک نتیجہ ہے صورت تو یہ ہے
 کہ سوکھنے والے کے پت سے ہوا نکال کر جس چیز میں پھونکا جاتا ہے اوس تک پہنچے تاکہ آگ قبول
 کر لے لی لکڑی کو ہر گز اٹھے اور نتیجہ یہ ہے کہ جس میں پھونکا جاتا ہے اوس میں شعلہ پیدا ہو جاوے
 لیکن اس پت کے نفع کہ صورت اللہ تعالیٰ کی ذات سے محال جو مگر نتیجہ اور سبب محال نہیں ہے
 ہو گیا اس آیت میں لفظ نفع سے نفع کہ صورت اور سبب مراد نہیں بلکہ مگر نتیجہ مطلوب ہے

جیسا کہ آیت غضب اللہ علیہم خبر میں غضب کا سبب یعنی غاصبت پر ایک قسم کا تفسیر پیدا ہوا ہے
 بلکہ اسکا نتیجہ یعنی جن لوگوں پر غضب کیا گیا تھا انکی ہلاکت مراد ہے پس بطرح اس آیت میں غضب
 کے نتیجے کو غضب کا تفسیر کیا گیا ہے اسی طرح اس فقرہ کے نتیجے کو بھی لغز کے لفظ سے ادا کیا گیا ہے
 اگرچہ لغز کی ظاہری صورت پر نہیں ہے مگر وہ سبب جس سے روح کا نور لفظ کی بتی میں شعل ہو گیا
 ہے بقول امام غزالی وہ فاعل راثر ثلثہ والے میں ایک صفت ہے اور مستاثر راثر قبول
 کرنے والے میں ایک صفت ہے فاعل کی صفت فیضان الہی ہے کیونکہ قیاض مطلق وہی وحدہ لا شریک
 ہے یہ اسی کی شان ہے کہ جب کوئی چیز کسی صورت نوعید کی استعداد حاصل کر لیتی ہے
 تو وہ قیاض مطلق فوراً اسکو وہ صورت عطا کر دیتا ہے اور وجود میں آجاتی ہے اسی صفت کو
 قدرت بھی کہتے ہیں اور راثر قبول کرنے والی صفت وہ درجہ ہستیا اور اعتدال سے جو اسکو استویہ
 سے حاصل ہوتا ہے اسکی طرف فاذا اسوقتہ میں اشارے سے اسکی مثال ہدیہ کو ہے مصلیٰ اور
 صاف شدگی ہے جیسے رنگ آلودہ شیشہ کسی صورت کو باوجود سامنے ہونے صورت کے
 قبول نہیں کرتا۔ لیکن جب صیقل کیا جاوے اسکا زجاجہ دور کر دیا جاوے تو فوراً جو صورت اس کے
 سامنے آجائے اسکی عکس قبول کر لیتا ہے ہی روح کا حال ہے تمام مشہور فلاسفر متقدمین
 متاخرین یونانی ایک اکابر علماء اسلام مثلاً راجب اصفہانی۔ امام غزالی۔ صدر
 شیرازی۔ سحر رازی اور تمام صوفیاء کرام کا یہی مذہب ہے کہ روح جو ہر خرد ہے یعنی مادہ سے
 حالی ہے اور کسی مادی شیا میں حلول کرتا ہے امام غزالی فرماتے ہیں کہ روح کوئی ایسا جسم
 نہیں جو بدن میں حلول کرے ہوئے ہو جیسے پانی برتن میں حلول کرے ہوئی ہو تا ہے اور نہ وہ عنصر
 ہے جو دل و بدن میں حلول کرے ہوئے ہو جیسے سیاہ چیز میں سیاہی اور صفت علم عالم میں
 حلول کرے ہوئے ہوتی ہے بلکہ وہ جو ہر ہے عرف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے آپکو اور اپنے خالق کو
 جانتا اور پہچانتا ہے اور عقولات اور مفہومات کو بخوبی سمجھتا ہے اور نہ یہ کہ سب علوم میں
 اور علمی نفس ایک صفت اور عرض ہے اور عرض کا عرض کیا تہہ قائم ہو ناخیر ممکن اور محال ہے
 پس ثابت ہے کہ روح جو ہر ہے عرض نہیں ہے اور جسم ہر وہی دلیل ہے کہ ہر جسم قابل تقسام
 ہوتے ہیں اور روح منقسم نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر روح منقسم ہو سکتا تو کسی چیز کا علم اس کے

کس خاص حصے سے متعلق ہونا لازم آتا اور اسی چیز کے دوسرے حصے سے اس علم کی بجائے جملہ قایم ہونا
 یعنی ایک ہی حالت اور ایک ہی اعتبار سے ایک ہی چیز کا عالم اور اسی ایک چیز کا جاہل ہی ہوتا چونکہ اس
 حالت کو تناقض لازم آتا ہے لہذا اسکا وجود منافی محال ہے پس روح باتفاق عقل اور حکماء جزو کا تجزی
 ایسے ایسی چیز ہے جس کا کوئی حصہ بخیر نہیں ہو سکتا یہ نہیں کہ کوئی اسکا کُل ہی نہ ہو ہو اسطے کہ یہاں
 جزو ہے نہ کل اور جزو سے یہاں وہ جزو مراد نہیں ہے جو کل کے مقابلہ پر آتا ہے اور جزو کا اطلاق
 یہاں واسطیج ہے جیسے کہا کرتے ہیں ایک نے اس کی جنس تو اس صورت میں روح کی جنس ہونے کے
 یہ معنی میں کہ جو چیزیں انسان کے قوام میں شامل ہیں ایک ان میں سے روح ہی ہے جب یہ ثابت ہو گیا
 کہ روح کا کوئی حصہ ہی نہیں ہو سکتا تو اب دو حال ہو جاتی ہیں یا متخیر ہو گا یا غیر متخیر لیکن
 غیر متخیر ہونا اس واسطے باطل ہے کہ متخیر ہمیشہ منقسم ہو جا یا کرتا ہے اور جب تک ایسا متخیر جو منقسم
 ہو سکے پہلے دلائل عقلی اور نقلی سے ثابت نہیں ہو سکا اور نہ اب ہو سکتا ہے مثلاً اگر کوئی
 سطح ایسا جزو اند سے مرکب فرض کجیادو جس کے اجزا ایک دوسرے سے جدا و علیحدہ نہ ہو سکتے ہوں
 تو اس مرکب کا وہ حصہ جو ہمارے سامنے ہے دوسرے حصہ کا جس کو ہم نہیں سمجھ سکتے مگر در غیر ہو گا کیونکہ
 ایک چیز ایک ہی حالتیں ہی اور بخیری نہیں ہو سکتی پس جب اسباب اس کے ایک رخ کے سامنے آوے گا
 تو وہی حصہ روشن ہو گا نہ دوسرا اور جس چیز کو کا متخیری فرض کیا تھا اگر وہ منقسم ہو گئی تو معلوم ہوا
 کہ متخیر جزو منقسم ہو سکتی ہے نہ غیر منقسم پس جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ روح غیر منقسم ہے اور قابل
 تجزی اور تقسیم نہیں تو معلوم ہوا کہ وہ قائم بالذات ہے متخیر نہیں ہے نہ بدن کے اندر ہے نہ باہر مقس
 نہ علیحدہ کیونکہ انفصال اور اتصال سمیت اور تجزی کے لوازمات سے ہیں اور روح ایسے جسم کی جملہ
 صفات سے مبرا اور معری ہے اس لیے صورت میں ارتفاع نفیضین ہی لازم نہیں آتا کیونکہ یہ ارتفاع
 اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی چیز اپنی ذات میں صفات مختلفہ اور متضادہ کا متحمل ہو سکے دیکھو
 جہاں ذات در عالم ہوتے ہیں اور نہ جاہل کیا کوئی عقل مند کہہ سکتا ہے کہ ارتفاع نفیضین لازم آگیا اسکی زیادہ تر
 وجہ یہ ہے کہ جہاں ذات ایسی صفات سے جو حیات کی مقتضی ہیں بالکل وسوسہ نہیں ہو سکتے پھر
 انہیں ایسی صفات کا سلب ہوتا نہ پایا جاتا کون سے تعجب کی بات ہے ایسا ہی روح کا حال ہے
 اس واسطے کہ وہ کبھی کسی محل میں حلول کرنے اور جہت سے تعلق ہونے سے پاک ہے کیونکہ یہ جملہ صفات

جسم سے تعلق رکھتی ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی اسی راہ کو ظاہر کرنے سے قبل الروح
 میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا ہے اکثر لوگ اس راہ کو واسطے نہیں سمجھ سکتے کہ اسکے بہت
 صفات اللہ تعالیٰ کی صفات سے متشابہ ہیں۔ آپ کو یقین ہے کہ جب کوئی عقلمند عالم عوام کا لالچ
 کے سامنے اس کی صفات یوں بیان کرے گا اور کہے گا کہ روح مکان۔ زمان۔ تخیل اور القسام وغیرہ
 اوصاف جنہام سے منزہ ہے تو یہ جاہل اور عقلمند کو کافر نہ کہنے کے ضرور کہیں گے کہ تو خدا کی صفات
 خاصہ میں شریک ہونا چاہتا ہے اور الوحدیت کا مدعی ہے اور یہ بھی کہیں گے کہ تو اللہ تعالیٰ کی
 خاص الخاص صفات کو روح کے واسطے ثابت کرتا ہے حالانکہ مکان و جہت سے منزہ ہونا اللہ تعالیٰ
 کی خصوصیت میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ اللہ جل شانہ کی خاص الخاص صفت قیوم ہے یہی وہ صفت ہے
 جس سے وہ تبارک و تعالیٰ دیگر شیا جبروہ اور اویہ سے ممتاز ہوتا ہے کیونکہ قائم الذات اور موجود
 فی نفسہ وہی ہے باقی کل کائنات اور موجودات اسی قیوم کے سہارے سے قائم ہیں اور اسی کے
 وجود و جبروہ سے موجود ہیں جس طرح یہ بات کہنے سے کہ انسان زندہ۔ عالم۔ سننے والا۔ دیکھنے والا۔
 قادر اور کلام کرنے والا ہے۔ ازل کے ساتھ ان صفات میں انسان کی تشبیہ و تشریک لازم نہیں آتی اسی
 طرح یہ الفاظ کہنے سے کہ روح مکان۔ زمان۔ جہت وغیرہ صفات جسمانی سے پاک ہے اس سے
 اللہ تعالیٰ کے ساتھ روح کی مساوات اور شراکت لازم نہیں آتی اس واسطے کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ
 کا خاصہ نہیں ہیں دوسرا جواب یوں بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ مساوات سب کی سب صفات سلبیہ میں
 اور صفات سلبیہ کی مساوات سے محالیت اور شراکت لازم نہیں آتی ورنہ تمام شیا جکی اہمیت ایک دوسرے
 سے مختلف ہے ایک دوسرے کے مساوی ہوتیں۔ کیونکہ ایسی دو چیزیں جنکی اصلیت اور اہمیت ایک دوسرے
 سے مختلف ہو ان کے واسطے ضروری ہے کہ اپنی ذات کے سوا شے باقی تمام شیا کی صفات سلبیہ میں
 شریک ہوں اور روح کا بدن کے ساتھ تعلق بالکل تدبیر اور تعریف کا ساتھ تعلق ہے جس طرح بادشاہ
 اپنی سلطنت کا انتظام اور مملکت کا اہتمام کرتا ہے یا جس طرح اللہ جل شانہ کا عالم اعلیٰ کیسا اہتم تدبیر اور
 خلق حیوان اور انسان و مختلف الحقیقت چیزیں ہیں اور یہ دونوں چیزیں اور جو مختلف ہونیکے صفات بناتیہ
 اور ہادیہ کے مصلوب ہونے میں شریک ہیں۔ یعنی سب لوگ کہتے ہیں کہ انسان اور حیوان اور نباتہ جو ان کے وجود میں
 اور انسان کی پیروی میں اور جہاد اور نباتہ کو چھوڑیں دونوں شریک ہیں یہی حقیقت سلبیہ کے مسترحم

تعلق کا تعلق ہے اس طرح اس چوڑے بادشاہ کا تعلق اس عالم صغیر بدن انسان میں متناظر اور اسی
تعلق ہی امام وسطی رحمت اللہ علیہ نے اسی تعلق کی وجہ سے کہا ہے کہ اللہ علیہ السلام نے روحوں کو صاحب
وجہ اور جامع قوتی کمال بنایا ہے اور اگر اللہ تعالیٰ اس طرح کہ پوشیدہ مکر تا تو ہر ایک کو سیدہ تر اور
جو لوگ تجر نفس کے قائل ہیں وہی اپنے دعویٰ کے جوش کے واسطے کئی دلائل پیش کرتے ہیں لیکن اول
اگر وہ مفہومات کلیہ کو بخوبی سمجھتا ہے اور اپنے کمال و وسعت کے حکم کو تسلیم نہ کرتا ہے جانتا ہے کہ انسان ایک
قسم کا حیوان ہے اور جمادات انسان نہیں ہیں اور یہ عقل سمجھنے اور شعور کے بعد حاصل ہوتی ہے
اور یہ عقل اور شعور مجردات کے کام میں نہ جمادات کے پس معلوم ہوا کہ روح مجرد ہے اور اگر مجرد نہ ہو تو مادی
قابل اشارہ حسیہ کی خاص صورت شکل پر ہوتا تو وہ مفہوم کلی جس کی یہ روح سمجھتا ہے اس مادی چیز میں حلول
کرنی والا ہوتا کیونکہ جو چیز کسی جسم میں حلول کرتی ہے تو اس کی کوئی مقدار خاص اور شکل معین ضرور ہوتی
ہے جو اس کے محل سے قائم ہوتی ہے اور مصورت میں ہر حلول کرنے والی چیز جس کو مفہوم کلی فرض کیا تھا
کلی نہیں ہو سکتا ہو اسلئے کہ کلی کی تعریف یہ ہے کہ وہ اپنی تمام جزئیات پر یکساں صادق اور برابر ایک ہی
کے مطابق ہو مگر یہ حلول شدہ چیز اپنی جزئیات کی شکل و صورت اور وزن و مقدار میں
مختلف ہیں یکساں صادق نہیں تا جب صادق نہ آیا تو کلی نہ رہا اور خلاف فرض لازم آیا پس ثابت ہوا
کہ وہ جسم نہیں ہو بلکہ مادہ وغیرہ سے خالی ہے اور یہی مطلوب ہوتا ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ مہدین کو
سمجھتا ہے پس اگر وہ جسم ہوتا تو مہدین و چیزوں پر حکم کرتے ہوئے کہ وہ ایک دوسرے سے مخالف ہیں
اس میں ایک ہی وقت اجماع مہدین ہو جاتا اور یہ محال ہے جو لوگ حیات کے قائل ہیں اور روح کو
مجرد نہیں مانتے اور انہوں نے پہلی دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ جو مصنف کسی جسم مادی میں حلول کر گیا
اور اس کا اسی جسم کی مقدار خاص پر ہونا ضروری نہیں بلکہ جو جسم کی تصویر چھوٹائی بڑائی میں صلی جسم
برا کیجی نہیں ہوتی مثلاً آسمان کی تصویر جس مشترک کے شیشے میں جسم آسمان کے برابر بنائی ہوئی
صرف وضع و قطع کی دولت میں مطابقت ہوتی ہے کیونکہ مطابقت کے معنی ہیں کہ جب اصل صلی صورت کو
ان حواریات اور شخصیات کے جو اسے محل خاص کی وجہ سے حاصل ہو گئے ہیں خالی کر دیا جاوے
تو وہ شیا مختلف الحقیقت پر یکساں صادق اور مطابق آئے ہیں کہ معلوم ہوا کہ مجسم چیز میں بھی
مفہوم کلی حلول کئے ہوئے ہوتا ہے جس کی نشانی وغیرہ فضل نے ذکر کیا ہے کہ عقل اسیت کلی کو

مبادلہ کے عوارض اور صفات کے بخوبی تصور کر سکتی ہے مثلاً انسان کی مامیت کو معلوم کر کے شخصیات
 کذا ایہ یعنی انسان کے قد و قامت کیت و کیفیت زبان مرکان شکل و صورت کو بخوبی جان سکتا ہے
 جیسے کہ اللہ تعالیٰ علیٰ طور پر جزئیات کو مجراں کے تشخصات اور عوارضات کے جانتے ہیں معلوم
 ہو کہ مامیت کے جاننے سے عقل کو عوارض کذا میرے سے حالی ہو ناشر ظہنیں بلکہ حرف ہنقد و زکی
 ہے کہ حقیقت کے جاننے میں وجود خارجی جسمانی کا خیال دلچاط نہ دگر سچ پوچھو تو یہی خارجی وجود
 تشخصات اور آثار مخصوصہ سے جب یہ مفقود ہو گا تو نام تشخصات کا بھی ایسے ساتھ خاتمہ
 ہو جائیگا اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ دو مختلف چیزوں کی تصویریں میں ہرگز تضاد نہیں
 ہوتا اور ضدین کی حقیقت خارجی کے متضاد ہونے سوالن کی صورتوں اور تصویروں میں تضاد
 لازم نہیں تا اور جب یہ بات تسلیم نہ کیا تو تو مجردات میں ہی دو مختلف الحقیقت چیزوں کا قیام
 جائز نہیں ہو گا کیونکہ دو مخالف چیزیں ایک محل میں خواہ مجرد ہو خواہ مادی چیزیں ہوں گئیں
 حالانکہ مجردات میں ضدین کا اجتماع ہے تو معلوم ہو کہ کسی صورت میں ہی ضدین کی صورتوں
 میں تضاد کا پایا جانا جائز نہیں ہوتا اور بالفضل اگر تسلیم بھی کر لیا جاوے کہ جسمانی حالتیں ضدین کا
 اجتماع ہوتا ہے تو جائز یہ ہو گا کہ ایک امر متضاد ایک جزو سے قائم ہو اور دوسری جزو کے ساتھ
 جیسا کہ اس کو متوقف میں بیان کیا گیا ہے آما فخر رازی قائل ہیں تجرد میں سے ہے۔ جیسا کہ
 اوس کی تفسیر کبیر کے کئی مقامات میں معلوم ہوتا ہے رازی نے اس تجرد کی یہ دلیل پیش کی ہے کہ روح
 نام جو اس کے امور محسوسہ کو اسی طرح سے جانتا ہے اور یہی اور ظاہر اس سے کہ ہر حرفہ جسمانی
 اور مادی چیزوں کو دیکھتی ہے مگر اوسکو کان کے معیلت کی کچھ خبر نہیں اسی طرح کان صرف آواز
 کو سنتے ہیں اوسکو بگڑا میں ک افعال سے کچھ سروکار نہیں زبان صرف کہانے پینے کی ہشیار کا
 حال بدرجہ ذوق بتا سکتی ہے مگر نہ آواز سننی ہے اور نہ کچھ کچھ سکتی ہے ناک بجز سونگھنے کے
 اور کچھ کام نہیں دے سکتا اور نہ اوسکو دیگر محسوسات کی واقفیت ہے اور یہ بات بھی ہر شخص حاضر ہو
 کہ ان تمام امور محسوسہ کو کوئی ایسی چیز بھی ہے جو بخوبی جانتی اور پہنچاتی ہے پس یہی روح ہے
 اور یہ روح مجرد ہے جسم نہیں۔ کیونکہ اگر وہ جسم ہوتا تو تمام جو اس کے مدرکات کو محسوس نہ کرتا
 اسواسطے کہ تمام جسمانی قویاں صرف وہی کام سے سکتے ہیں جس کے واسطے وہ بنا دی گئے ہیں۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے پس معلوم ہوا کہ روح جسم سے علیحدہ چیز ہے اور اس کے افعال نہیں
 اور ہمارے جسمانی افعال سے الگ ہیں اور یہ مغایرت اور بیکارگت جسم کے علاوہ بدن میں ہرگز
 داخل نہیں ہے کیونکہ اگر داخل ہوتا تو وہ حال سے خالی نہ تھا یا تو یہ دخول بعض میں ہوتا یا کل میں
 اگر بعض میں داخل ہوتا تو لازم آتا ہے کہ بدن کا کوئی ایک حصہ تمام ارکات افعال اور آثار
 سے موصوف ہو یعنی ایک ہی جسمانی چیز سمیع ہی ہو بصیر ہی ہو لامس بھی ہو ذائق بھی ہو
 سونگھنے والی بھی ہو اور یہ مشکل ہے اور اگر کل میں داخل ہو تو لازم آتا ہے کہ بدن کا ہر ایک حصہ
 سننے والا دیکھنے والا اور دیگر صفات کے ساتھ ہی موصوف ہو۔ حالانکہ یہی باطل ہے اب میں
 کہتا ہوں کہ نفس کو بدن میں حلول نہیں کیا چیز مانع ہے ممکن ہے کہ بدن کا جو دار میں سے ہر ایک
 جود میں ایسی قوت ہو جو تمام حواس ظاہری اور باطنی میں ان کی خاص خاص استعداد کے موافق جاری
 اور جاری ہو اسی قوت نے جود و اعتراض حلو فی البدن کی حالت میں کئے ہیں یہ قوت
 ہو سکتے ہیں جبکہ ہر ایک جز یا تمام اجزا جنہیں ہر نوع حلول کر گیا ہے ہر ایک قسم کے افعال کے
 قابل اور جمیع افعال کے لئے مستعد ہوں۔ لیکن جیسا کہ ایک عضو کسی خاص فعل کے قابل ہو اور دوسرے
 کسی خاص اثر کیلئے مستعد ہیں یہاں تک کہ یہ اعتراض ہو سکتے ہیں یعنی جب نفس کسی خاص
 میں باعث اس کی خاص قابلیت کے کوئی اثر کرے تو دوسرے عضواں اس طرح کہ انہیں ہر ایک کی
 قابلیت اور استعداد نہیں ہے اس پہلے حصے کے اثر کو اپنے میں انقرف کرنے سے ضرور قائم ہو سکتے
 یا یوں سمجھو کہ روح گویا آفتاب کی مانند ہے جسکی روشنی تمام جہان میں پہیلی ہوئی ہے مگر پہاڑ اور اونچی
 اونچی عمارتیں اس کے مقابل چیزوں پر روشنی پڑنے سے روکتی ہیں۔ ہاں دریاؤں دروازوں
 اور جہروں میں اس کی کشادگی اور فراخی کی استعداد کے مطابق داخل ہو کر ان کو روشن کرتی ہے
 پھر اگر ان جہروں وغیرہ میں رنگ برنگ کے شیشے لگے ہوئے ہوں تو آفتاب کی شعاع بھی ان
 کے رنگوں کے موافق پسندیدہ سرخ۔ زرد۔ نیل۔ گون۔ معلوم ہوگی اس طرح روح انسانی کی قوت تارہ
 بھی ایک ہے لیکن وہ ہر ایک عضو میں اس کی استعداد اور قابلیت کے موافق پہیلی ہوئی ہے اس کی
 زیادہ توجہ و تشریح کے واسطے ان کلموں اور مشینوں کی مثال پیش کرتا ہوں جو ہمارے
 زمانہ میں ہمارے گرد و نواح میں پکارا ہوئی ہیں مثلاً آٹا پیسے کی مشین دھل کر ٹھکانا یا لہ

گندم کو چھانتا ہے اور دوسرا اسکو پیسے کی جگہ میں ڈالتا ہے تیسرا اسکو پیتا جاتا ہے کوئی پھر اس آٹے کو
چھانتا ہے کسی سے گندھا جاتا ہے کسی سے ٹکیاں بنتی جاتی ہیں کوئی معوی ٹھکانے کے واسطے ہے
اور یہ تمام آلات ایک ہی قوت اور ایک ہی ہرگز گیسے چلتے ہیں یہی طلب نام فخر رازی کے بعض مقامات
سے مشرخی ہوئے ہیں جیسا کہ اوپر نے کہا ہے کہ انسان جب بند اور سور و غیرہ جانور کی صورت میں
مسخ ہو جاتا ہے تو انسانی نفس کیسے کا ویسا اسکی باقی رہتا ہے چونکہ اوپر مسخ شدہ آدمی کی بناوٹ
اور شکل صورت میں بالکل فرق آ جاتا ہے۔ لہذا وہ انسانی حرکات و سکنات پر بھی قادر نہیں
ہو سکتا یہاں تک کہ وہ کی لفظ میں ہی پورا فرق آ جاتا ہے۔ یعنی جب مقدار و انواع اہل موجدانی پر
تو اعضا موجودہ اور اجزا ملحقہ ہیں قابل نہیں ہوتے کہ روح انسانی انہیں پورا پورے تصرف کر سکے بعض
محققین کے کلام میں ہماری تقریر بالا کا مضمون نہایت صراحت اور وضاحت کے ساتھ ہے جسکو ہم نظریہ
کی طرح کی دیکھنے کے واسطے آج گدج کر رہے ہیں۔

وہ یہ ہے کہ انسانی نفس جس تک بدن کے متعلق رہتا ہے ہم قوی نفسانی حیوانی۔ نباتی اور
طبعی کا منفع اور مصلد ہوتا ہے۔ لیکن جس کے اجزاء اور اعضاء ان قوی کے افعال اور آثار کو مختلف طور
پر قبول کرتے ہیں بدن کے بعض اجزاء میں نفس انسانی اپنے اکثر قوائے کیساتھ متعلق ہوتا ہے۔
مثلاً دل اور دماغ کا نہیں قوائے اور کئیہ سحر کیہ۔ ارادیہ اور بنائیدہ زیادہ کام کرتے ہیں اور بعض اعضا
میں اپنے بعض قوائے کیساتھ کام میں لگا رہتا ہے مثلاً ذلت اور ناخن کو انہیں قوائے طبعی اور نباتی کا
اثر پہنچتا ہے۔ نیند اور صحت و بھوشی کی حالت میں اسکے اکثر قوائے اپنے کام نبضی سے رہ جاتے ہیں
جیسے سورج کے غروب ہونے کے بعد کیفیت روشنی سطح زمین پر رہ جاتی ہے ہی۔ ال نیند اور بھوشی
میں نفس انسانی اور بدن جسمانی کا ہے کیونکہ نیند کی حالت میں نفس تمام اعضاء اور قوائے کو اپنا تعلق
قطع کر دیتا تو ظاہری اور جسمانی انسان فوت ہو جاتا اور اگر نیند کے وقت ہی اپنے تمام قوی کو کام
میں لاتا تو اس حالت میں ہداری کے سے افعال اور حرکات سرزد ہوتے اور نیند کو حیات معقولہ دہی
اوسکا عدم اور وجود برابر ہوتا اس تقریر سے معلوم ہوگا کہ روح کو بدن میں لانے سے کچھ نہیں لازم آتا
کہ اس کچھ تمام قوی ہر ایک عضو میں یا تمام اعضا میں ہر وقت اور ہر حال میں یکساں جاری اور جاری ہوں
پس نفس انسانی اگرچہ اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے بغیر اجتناب آکانت اور ساقط کہہ کر اضرع ہے

لیکن چونکہ بدن کا قلعہ میں قید کیا گیا ہے اس واسطے اس کو اپنے کمال اور تصرف کو بھی روکا گیا ہے حقیقت
اعضاد اور جوارح مخصوص اس کو دستیاب ہو جاویں اس پر کوئی پناہ تصرف کر سکتا ہے اور پھر کمال کو
بھی اپنی نظر پر کر سکتا ہے۔

شخص را از تخرج نفس بر پاکت لیل لایا ہے کہتا ہے کہ جسم نفس کے اوصاف میں غور کرتے ہیں تو
ان کے صفات جسمانی کے خلاف پاتے ہیں جس کو واضح ہوتا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے منافات کی وجہ
یہ ہے کہ جسم کلیہ مانا ہوا خاصہ ہو کہ جسم ہمیں کوئی صورت یا نقش منقش ہو جاوے تو وہ دوسری صورت
کو قبول نہیں کرتا اور قید کی پہلی زائل ہو جاوے مثلاً سوم پر مثلث کی شکل بنائی جائے تو چوکے کی شکل میں
جاوے اس پر کوئی اور شکل نہیں بن سکتی اور نفس تمام قسم کی عقلی صورتوں کو قبول کر لیتا ہے پس اس
سے صاف ظاہر ہے کہ نفس کی خاصیت جسم کی تاثیر کی نہ مافی ہے دوسری وجہ مخالفت یہ ہے کہ
ہر دم غور و غوض قیق اور تفکر اور تہذیب برقیق میں متغیر ہونے سے روح پر بھی ہر خاصہ اثر پڑتا ہے اور جسم
پر بھی اگر روح اور نفس کا اثر جسمانی اثر کے خلاف اور مخالف ہوتا ہے روح کا اثر یہ ہے کہ روح معجزات
اور معقولات کے دراک میں درجہ قوت کو درجہ فعل کی طرف ترقی کرتا ہے اور حقیقت غور و غوض کی زیادہ
عادت کر گیا اور بقدر زیادہ ترقی کر گیا اور جسم پر یہ اثر پڑتا ہے کہ ہر شے کی غالب جاتی ہے بدن لا غرور و ضعیف ہو
جاتا اور اگر کچھ عرصہ تک یہ حالت ہو تو بالآخر لیا ناک فوت ہونے جاتی ہے آخر موت کا شکار ہو جاتا ہے
یعنی ہر ایک روح کی شرافت اور زیات کا سبب میں اور جسم کی موت اور نقصان کا باعث نہیں اگر
نفس اس خالی جسم کا کوئی حصہ نہ ہو یا اس کے اندر نہ ہو تو ایک ہی چیز اس کی موت اور زندگی کا اور اس کا نقصان
اور کمال کا باعث ہوتی اور یہ محال ہے اس کا ثابت ہو کہ روح بڑے سے اور جسم سے ایک علیحدہ چیز ہے یہی
ہم کو مطلوب تھا اب میں کہتا ہوں کہ نامہ فزازی کی پہلی دلیل میں بجا ہر ایک مخالفہ یہ ہم کہتے ہیں
کہ نفس روحانی پر حقیقت معوتیں اور کھین منقش ہوتی ہیں وہ خارجی صورتیں نہیں ہوتیں خلاف جسمانی
نقشہ شے کے کہ یقیناً رنگارنگی اور بیرونی اور خارجی اس کے واقع ہوتے ہیں بلکہ وہ صورتیں عقلی اور معنوی ہوتی ہیں
جبکہ ایک ہی جگہ منقش ہونا اور ایک ہی محل میں حلول ہونا محال نہیں ہے صرف اسی بنا پر روح کو جسم پر
قیام کرنا درست نہیں بلکہ مخالفہ یہ دوسری دلیل کا جواب ہے کہ ایک چیز کا حیات و موت اور نقصان و
کمال کا سبب ہونا اس وقت محال ہوتا جبکہ موت و حیات یا نقصان و کمال حسی اور خارجی ہوتے ہیں۔

لیکن جب روح کی حیات اور کمال بخوی اوّلیٰ ہے اور جسم کی موت اور نقصان جسی اور خارجی تو ہوا لیس
حال کیونکہ لازم آسکتا ہے کیونکہ حال کے واسطے اعتبار واحد بشرط ہے اور وہ بیان بالکل منقوض ہے

دوسرا حصہ

روح کے قدیم یا حادث ہونیکا بیان

تمام علماء کا یہیں اختلاف ہے بعض حادث کہتے ہیں اور بعض اسکے قدام کے قائل ہیں قدیم حکماء کا خیال
افلاطون بھی شامل ہے اور دہریوں کا یہ خیال ہے کہ روح قدیم ہے پہلی دلیل یہ ہو کہ اگر روح حادث تھا
تو قافی اور فاسد ہو جاتا اور نہ قائم دائم ہوتا کیونکہ جسکی ابتداء ہے اوسکی انتہا بھی ضرور ہے اور
جسکی ابتدا ہی نہ ہو تو اسکی انتہا کیونکر ہو سکتی ہے اسطرح جسکی انتہا نہ ہو اوسکی ابتدا ہی ہونگی تو
جب نفس کو ابیدی مانیں گے تو ازلی خود بخود ہو جائیگا پس قدیم ہو سکے ہی بھی معنی میں اسنفس
سے معلوم ہوا کہ روح کو ابیدی ماننا بغیر اوسکی ازلی ہونیکے نہیں ہو سکتا اور جو چیز ازلی اور ابیدی
ہو اسی کو قدیم کہتے ہیں تو گویا روح بھی قدیم ہو اور دوسری دلیل یہ ہمیش کرتے ہیں کہ اگر روح
حادث ہوتا تو مجرّد نہ ہوتا کیونکہ حادث کے لئے مادہ اور وقت کا ہونا ضروری ہے پس اگر حادث
ہو گا مجرّد نہ ہو گا حالانکہ عام حکماء اور فلاسفہ اسکو مجرّدات کہتے ہیں اور یہی مادہ ہی مجرّد ہے
اور اکثر خدا اور زمین اسکی قیامت کے ثبوت کے واسطے یہ دو مدینیں پیش کرتے ہیں حلیہ اول
الانوار جنود مجنّدۃ فما تعارف فیہا اتلاف و ماتنا کو مستفہا اختلاف (ترجمہ)
روحیں صفائے لشکر میں جسکی آپس میں شناسائی ہو جاتی ہے اور وہ ایک دوسرے سے الفت کرتی ہیں
جسکا آپس میں تعارف نہیں ہوتا وہ باہم اختلاف رکھتی ہیں حلیہ ثانیہ و کم کنت نبیاً و
آدم بن الماسر والیطین (ترجمہ) میں نبی تھا جیکہ آدم علیہ السلام انہی پانی اور مٹی
میں تھا یعنی میل روح آدم علیہ السلام کے وجود سے پہلے تھا۔

جو کونہ من اذناں و ہم شریعہ نور آدم بود اندر آب و گل

دلیل اولیٰ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ابیدی چیز کے واسطے ازلی ہونا ضروری نہیں دیکھو پہلے

دو طرح دنیا کی ممکن ہیں۔ اگر حضرت کا مذاق بخیر و ولیمہ پر راہی ہیں حالانکہ یہ تمام چیزیں حادث ہیں
 انکو کوئی بھی ازلی نہیں کہتا اور یہ بلکہ ممکن تھا کہ حادث فحشو و فحش کی حالت میں قابل العمل
 یعنی ہر ایک حادث چیز کا واسطہ وقت و جہرہ کے اعتبار سے معدوم ہو جاتا ممکن ہے کہ ایک
 جہرہ میں نہیں کہ حادث کا معدوم ہونا ضروری ہے بلکہ ہر حادثہ جہرہ کے اعتبار سے حادث کا معدوم
 ہونا ممکن ہے اور ممکن کے واسطے وقوع بالفعل شرط نہیں کیونکہ ممکن میں وجود اور عدم دونوں
 مساوی اور برابر ہیں اور وقوع کے واسطے کسی خاصہ مریخ کی ضرورت ضروری نہ ہوتی ہے پس
 جائز ہے کہ ممکن کا عدم کسی غیر کے اعتبار سے محال ہو جائے دوسری دلیل کا جواب بھی یہی
 دیا گیا ہے کہ کسی چیز کے حادث ہونیکے لئے اسکا مادی ہونا ضروری نہیں کیونکہ ہوا و شے
 اپنے وجود میں اگر رائے کے محتاج ہونے تو یہ سلسلہ یا تو ختم ہی نہ ہوتا یا ایک ہی چیز ایک
 ہی اعتبار سے موقوف اور موقوف علیہ ہوتی رہتی جس سے دور اور تسلسل لازم آتا اور وہ
 محال ہے پس معلوم ہوا کہ اگر حادث کے لئے مانے کا وجود شرط نہیں اور اگر یہی مان لیا
 جائے کہ حادث کے واسطے مادہ کا وجود لازمی ہے تو اس سے یہ کی طرح لازم آتا ہے کہ مادہ الیا
 ہر جہ میں امر حادث حلول کئے ہوئے ہو یہ ممکن ہے کہ حادث اس میں حلول کئے ہوئے ہو یا
 اس کے متعلق ہو کیونکہ کیفیت اور یہ صورت اس کے مجزوع کے منافی نہیں ہے اور حادثیت کو
 سے ضروریہ ثابت ہوتا ہے کہ ادراج ابدان سے پہلے پیدا ہو چکے ہیں اور انہیں حالت یا دشمنی
 جو تعلق بدین بعد ہوتا ہے اس تعارف اور تناک کی وجہ سے ہوتا ہے جو تعلق بدین پہلے
 تھا نہ یہ کہ ادراج قدیم ہیں اور دوسری حدیث میں حرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح
 پر فوج کا بیان ہے کہ وہ آدم علیہ السلام کی پیدائش سے پہلے درجہ نبوت سے ممتاز تھی اس سے
 یہی ادراج کی ازلیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ پہلی اسکے حادث ہونے پر دلالت کرتی ہے جیسا
 آگے چلکر آپ کو معلوم ہو جائے گا صدر شہیر ازہبی نے افلاطون کے کلام کی تاویل کی کہ
 اس کو حکم قائلین حادث کے مطابق بنا دیا ہے کہ آئی قدامت افلاطون کی مراد یہ
 ہے کہ روح کے لئے ایک ایسا وجود ہوتا ہے جس میں عقلی صورتوں کے مطابق ہوتا ہے جو ان کے
 کے علم میں ہوتی ہیں اور یہ عقلی صورتیں ہی ہیں جو افلاطون کے نام سے بھی مشہور ہیں

[illegible]

تہیہ سے دلایل سے ثابت کر دیا ہے کہ سوائے اللہ جل شانہ کے اور کوئی چیز قدیم نہیں ہے اس
 بات کو اس کے بعد یہ اختلاف ہے کہ بصورتِ حادث ہو جس کے بدن سے پہلے پیدا ہوتا ہے یا کہ
 تہیہ میں تو اسے اللہ کی طرح یہ کہتے ہیں کہ روح بدن کے بعد پیدا ہوتا ہے اس کے ثبوت میں
 آیت **لَقَدْ أَنشَأْنَا نَافِلًا مِّنْ خَلْقٍ آخَرَ** (یعنی پہلے سے اس کو آخر میں پیدا کیا) پیش کرتے ہیں اور
 کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اللہ تمام جسمانی اعضاء کو بیان کر کے پہلے ہم الفاظ فرماتے ہیں جسے
 اوقاتہ روح کہہ کر عرفا اشارت ہے اور اس حدیث **خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفَنَاءِ**
بِیَسْتَدْرِیْعَہُ اللہ تعالیٰ نے ارواح کو جسم سے دو برابر برس پہلے پیدا کیا) کا یوں جواب دیتے
 ہیں کہ پہلے خبر واحد ہے اور خبر واحد ہر نفس کا مقابلہ نہیں کر سکتی اور نہ یہ حدیث آیات پر
 دلالت کرتی ہے کہ ان ارواح سے مراد صرف انسانی ارواح ہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اس سے
 جو امر علوی، انسانی یا ملائکہ مراد ہوگی +

کثر علمائے اسلام کا یہ عقیدہ ہے کہ ارواح بدن سے پہلے پیدا ہو چکی ہیں ابن حزم کہتے ہیں کہ
 کہ تمام ہمت کا اسی پر جمنا ہے اور حدیث مذکور اگرچہ خبر واحد ہے مگر نقلی اور قطعی ہے اور آیت
 مذکور اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی کیونکہ اسکی دلالت نفی ہے اگرچہ الفاظ قطعی ہیں اس واسطے ہر ایک
 کو ایک دوہرے پر ایک قسم کی ترجیح ہے پس ہر دو برابر ہو گئے جس آیت میں اخذ میناق کا ذکر کر
 وہ آیت بھی حدیث مذکور کی تائید کرتی ہے اور بھی ہمت ہی حدیث میں جسے حدیث مذکور ہے
 کا مطلب مفہوم نکالنا ہے چنانچہ حدیث **الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مَّجْنُونَةٌ** بھی جو اوپر گزر چکی ہے
 لیکن آیت **لَقَدْ أَنشَأْنَا نَافِلًا مِّنْ خَلْقٍ آخَرَ** سے ثابت نہیں ہوتا کہ روح جسم کے بعد پیدا ہوتا ہے نیز
 حدیث **خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ** سے بھی اس کا پیدا ہونا مراد نہیں کیونکہ اس کے بعد یہہہ الفاظ اس
 کے پیش میں قائم ہو جاتی ہے اسے ہی اس کا پیدا ہونا مراد نہیں کیونکہ اس کے بعد یہہہ الفاظ اس
 کو پہلے ہی اللہ روح (پیر یوسین) روح ہو چکا ہوتا ہے (اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ پہلے پہلے
 حدیث **لَقَدْ أَنشَأْنَا نَافِلًا مِّنْ خَلْقٍ آخَرَ** سے روح کی تشریف سابقہ میں نقص آتا ہے کیونکہ اسکی تشریف میں جسم کا اعتبار رکھا گیا
 ہے اس واسطے یہ قول درست ہے کہ روح جسم کے بعد پیدا ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ
 گذشتہ تشریف روح کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ اس حقیقت سے ہے کہ جب

اس روح کو بدن سے تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور جو وجود اس کو حکیم کی طرف نسبت کرنے سے ملتا ہے وہ وجود نسبتی اور اضافی ہے اور اسی وجود نسبتی کے اعتبار سے اسکی تعریف میں جسم اور بدن ماحوذ ہوتا ہے۔ لیکن اس اعتبار سے کہ روح ایک روحانی جوہ ہے اسکی تعریف میں جسم کو دخل نہیں ہوتا۔ اگر اسکی ذاتی تعریف میں جسم کا ضروری لحاظ ہوتا تو چاہیے تھا کہ جسم سے علیحدگی سے جدا اسکا وجود نہ رہتا حالانکہ اس کے ابھرنے پر سب کا اتفاق ہے اس سے اچھی طرح معلوم ہوتا ہے کہ جسم سے علیحدگی کے بعد یہی مادہ کل کی جہت کا وجود حاصل ہوتا ہے پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ قبل از ابدان بھی اسے ایسا ہی وجود عنایت ہوتا ہے جیسا کہ بعد از انفاثت اجسام اسفار میں ہے کہ نفس انسانی کی کوئی خاص صورت اور معین صورت نہیں ہے بلکہ اسکی شکلیں اور صورتیں مختلف ہوتی ہیں کیونکہ یہ روح جمادات کی صورتیں اور جمیع انواع کے اوضاع قبول کر لینے کے قابل ہے اور یہ انش کے ہر ایک درجے میں اسکی شکل نئی اور شخص جدا ہوتا ہے پس جس چیز کی یہ حالت ہو اسکا علم و ادراک مثبت شکل ہے جو لوگ اسکی تعریف کرتے ہیں وہ صرف بدن کے اعتبار سے کرتے ہیں ورنہ اسی قسم کا روح تمام حیوانات میں پایا جاتا ہے لیکن یہ روح مجرد بدن سے تعلق چھوڑنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اس کی صرف ذہنی تعریف کردہ محل علوم ہے اور جب علم منقسم نہیں ہو سکتا تو اسکا محل بھی ایسا ہونا چاہیے جو صورت انقسام سے پاک ہو پس معلوم ہوا کہ نفس مطلق بسیط الذات ہے اور بسیط کی یہ تعریف کے واسطے فنا نہیں ورنہ لازم آتا ہے کہ وہ ایک ہی وقت میں موجود اور معدوم ہونے والا ہو جس سے یہی موجود اور معدوم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اور یہ بات بالکل باطل ہے۔

نور روحانی

جب میں اُن علماء کے اقوال کو دیکھتا کہ بعض تو اس روح کو مجرد خیال کہتے ہیں اور بعض اس کے ادوی ہونے کے قائل ہیں پھر میں اُن کے دلائل میں غور کرتا تو اکثر میر و خیال میں ہی آتا کہ یہ صرف لفظی نزاع ہے ورنہ یہ روح دو قسم کا ہے ایک روح الہی ہے جس سے توحید ہمارا ادراک اور حیرت منہوت کا عقل ہوتا ہے پس چونکہ روح کو مجرد کہتے ہیں وہ روح سے یہی روح مراد لیتے ہیں

دوسرا روح حیوانی ہے جو حسی حرکت کا منبع ہے اور اسی پر اعتدال مزاج کا انحصار ہے اسی واسطے جو لوگ روح کو مادی اور صفائی کہتے ہیں اور ان کے روح سے یہی دوسرا روح مراد ہے موت بھی اسی دوسرے روح پر وارد ہوتی ہے اور آیت اللہ یتوفی الکافس حین موتهما سے جو ثابت ہوتا ہے کہ نفس کو موت وارد ہو جاتی ہے وہ یہی روح حیوانی ہے جس کا نام ہے یا روح ایک ہی ہے مگر چونکہ اس کے اعتبار اور حیثیات مختلف ہیں لہذا کیسے ایک وجہ سے یہی مجروح کہلاتا ہے اور دوسرے اعتبار سے مجسم ہونے سے موسوم ہوتا ہے جس شخص لئے جس حالت اور حسبِ حیثیت کا خیال اپنے دل میں پٹھان لیا ہے اسی خیال کے مطابق اس نے اپنا حکم لگا دیا اور یہ خیال میرے نزدیک بہت مضبوط معلوم ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ کبھی میں یہ ارادہ کر بیٹھتا تھا کہ اس خیال کو اپنے حکم کیسے پہنچاؤں تو فیق ظاہر کر دیں لیکن صرف اسی واسطے قلم و روک کہتا تھا کہ اس سے پہلے کسی نے بھی اس طرف اشارہ نہیں کیا اللہ اعلم کہ وہ یہ بحث کرنے والوں کے عقیدہ و دوسرے عنوان و طریق سے بیان کیا ہے جس سے دونوں مدحوں کے درمیان اور پورا فرق نہیں معلوم ہوتا اور یہ جو اس کے نقد و کے قابل ہیں البتہ صمد شیرازی رحمہ اللہ علیہ کی کلام میں اس کی تشریح دیکھی گئی اور نیز ابن عربی رحمہ اللہ علیہ کے فتوحات میں اس کی تفصیل نظر پڑی چنانچہ صمد شیرازی فرماتے ہیں کہ صاحبِ حروف نے کتابِ قوانین سے نقل کر کے کہا ہے کہ روح عالمی، سماوی، عالم سے ہے اور روح حیوانی بشری عالم خلق سے

روح علو آمدہ امر و ردود

روح کسا و آمدہ گاہ و ردود

اور یہ حیوانی روح علوی ہماری روح کا محل اور مورد ہے اور حیوانی روح ایک جسم لطیف اور حسی حرکات کا منبع اور مصدر ہے اور یہ روح تمام حیوانات میں پایا جاتا ہے اور یہی روح ہے جو آخرتاً ہوجائے علم طبع میں بھی اسی سے بحث ہوتی ہے اسی سے اعتدال مزاج ہوتا ہے اور روح انسانی ہوا کہ روح حیوانی میں حلول کیسے ہوتے ہوتے ہوتا ہے اوس سے علو اور ثبات ہے اور اس میں ایستادگی کے ایک کڑا اور غلبہ ہے جس سے وہ صمد لائق و المہام ہوتا ہے اور آیت و نفیس ماعشواکھا

بخوبی جانتے ہیں کہ روح کی حالت اور کیفیت مختلف ہے۔ باوجود سبب ہونے کے پہر اس کے لئے
 کئی وجود میں بعض وجود اس جسم غفیری کے پہلے بعض اسکے ساتھ اور بعض اسکے بعد اور
 وہ باعث اپنی حالت نامہ اور سبب کامل کے ابدان سے پہلے موجود ہے۔ کیونکہ علت نامہ متحول
 علیحدہ نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ نفس انسانی اپنے بدلنے والے اور پیا کر نیولے کیا تہہ موجود ہے
 لیکن اس روح کا اجسام غفیری میں تصرف کرنا اور ان سے کام لینا خاص استعداد ہر فرد قابلیت
 شرائط معتبرہ پر موقوف ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ نفس بن کی استعداد کامل ہو چکنے کے بعد
 حادث ہونے اور کمال حاصل کر لینے کے بعد باقی۔ قائم اور دائم رہتا ہے کیونکہ اس کا سبب
 کامل اور بدلنے والا بھی ہمیشہ اور باقی ہے اور جب یہ معلوم ہے کہ اس کے سبب کا وجود ابدان اور اجسام
 سے پہلے ہے تو جانتا چاہیے کہ وہ بھی باعتبار کمال وجود اور جسم غفیری سے متغی ہونے سے
 بدن کے پہلے موجود ہوا۔ چونکہ اس روح کو عقل بدن حاصل ہوتا ہے وہ اسکی ظاہری پیدائش کے
 اعتبار سے ہے اور بدن کے استعداد کی مشروط روح کے واسطے اس دنیا کی پیدائش کو لحاظ اور اعتبار
 سے ہے اور یہ اس کے امکان اور تخریر کی حیثیت ہے نہ اس کے وجود غنا کی صورت کیونکہ
 اگر بدن روح کے کمال وجودی اور ذاتی کیلئے شرط ہوتا جیسا کہ باقی حیوانات میں ہے تو بدن کے
 زائل ہوجانے سے روح بھی زائل ہوجاتا اور اپنا کام نہ کر سکتا۔ جیسا کہ کارگر اور زار نہ ہونے
 کے سبب کے اپنا کام نہیں کر سکتا۔ لہذا اہل فاطمہ سے یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ نفس ناقص کیلئے
 قواعد عقلیہ میں اور روح اپنے تمام کلیات اور عقلیات میں بذات خود تصرف کر سکتا ہے اس
 تصرف میں اس کو حسی سمائی اور طارکی ضرورت نہیں اس اعتبار سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ روح
 بدن کا بھی محتاج نہیں اس آہی اعتدال سے روح عالم صفائی اور حادث ہونے سے پاک ہے
 پس حق بات یہ ہے کہ نفس انسانی فیہما تعلق و افعال جانی حادث ہے اور بقا و عقل ذاتی کے
 اعتبار سے قدیم اور مجرد ہے۔ چہ جہاں میں اسکا تصرف جانی اور حادث ہے اور اس خیال کو کہ
 اپنی ذات اور شانہ والے سبب مل کو جانتا اور پہچانتا ہے روحانی ہے پس اس نفس انسانی کا
 وجود عالم عقل میں ہے اور اسکا وجود عالم حسی طبیعت میں آہی اسطے یہاں کہ وجود و ناس کے وجود
 ایک ہے اور اس کے عالم عقل میں ہے۔ پہلے وجود ہونے سے یہ مراد نہیں کہ اس کے لئے طبیعت

تعلق بدن جو عقلی ہے بلکہ اس سے مراد ہے کہ نفس انسانی کیلئے علاوہ اس جو کہ جس کو تعلق
بدن کے حامل ہو ایک اور جو عقلی اور روحانی ہے پس اس صورت میں یہ اعتراض نہیں لاؤں گا
کہ جب نفس اس بدن مختصری سے فارغ ہو جائیگا تو پھر عقل اور بیکار ہو جائیگا یہ تخطیل تو اس
صورت میں لازم آتی اگر یہ کہا جاتا کہ نفس باعتبار نفس بدن عالم عقل میں مصروف ہے بلکہ اس وقت
روح عالم عقل میں باعتبار اپنے وجود عقلی کے اپنے کام میں مشغول رہتا ہے لہذا اس کو جسم سے کوئی
تعلق نہیں ہوتا اور اس حثیت سے کہ وہ نفس بدن ہوتا ہے وہ لگائی تدبیر اور تصرف میں مشغول
رہتا ہے اس تقریر سے اس شبہ کا جواب بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ روح کے قبل از بدن پیدا
کرنے سے کیا فائدہ ہے اور ایک اور مقام میں ابن عربی رحمۃ اللہ کا قول ہے جس کا خلاصہ
یہ ہے کہ نفس انسانی عقلی طور سے تو مجرد ہے اور تصرف بدن کے اعتبار سے مادی اور یہی ممکن
ہے کہ ایک چیز ایک اعتبار سے مخلوق اور بھول ہو اور دوسرے اعتبار سے غیر مخلوق جس طرح
جائز ہے کہ ایک چیز ایک حیثیت سے جوہر ہو اور دوسرے لحاظ سے عرض ہو مثلاً وہ صورت جو دہن
میں قرار پا چکی ہے پس باعتبار دائمیت جو ہرے مگر موضوع سے مستغنی بھی ہے اور باعتبار
اس جو ذہنی علمی کے عرض ہے اور محل موضوع کی محتاج بھی ہے پس جب انسانی نفس اپنی
ذات کی حیثیت سے مجرد ہوا اور اپنے افعال اور تصرفات کے لحاظ سے مادی تو یہ ایسی فعل تصرف
کے لحاظ سے بدن کی پیدائش کے بعد پیدا ہوتا ہے اور اسی جسم خاکی کے زائل ہونے سے زائل
بھی ہو جاتا ہے لیکن نفس انسانی اپنی اصلی حقیقت کے اعتبار سے بدن کا محتاج نہیں جسم کے
فناء و فساد سے روح میں فنا و فساد کو دخل نہیں ہوتا اور نہ اس کو کوئی عوارض مادی لاحق
ہوتے ہیں غرض انسانی نفس کے مختلف اعتبارات اور بہت سے درجات ہیں اپنی بعض صفات
کے باعث عالم ابر میں شامل ہے اقل الوجود میں اور ربی میں ایسے ہی روح کی طرف اشارہ ہے
اور اپنے بعض صفات کے لحاظ سے عالم خلق میں داخل ہے۔ ایت ومنها خلقا کم وفيها الغید کم
ومنها الخبیث کم تارۃ الخ میں یہ طرف اشارہ ہے یہ حدوث اور تجدد جو اوپر ذکر کیا گیا ہے
اس کے بعض حالات اور صفات پر ظاہری ہوتے ہیں جب نفس انسانی عالم خلق سے ترقی کرتے ہوئے

اے جنت ہی زمین سے نکو پیدا کیا ہے اسی میں پریم کو ملاوئے گئے پروردگار ہرچیز کو اسی سے ڈرائیگے

عقل کو چاہیے کہ اپنے آپ کو ایسے کبریتوں سے دور رکھے جس صاحب الذہن اقول پھر روح کے متعلق چند اقول ہیں جس کے سبب اجتہاد ہی میں جو اکثر مذہب ضد اُتیوں اور ضعیف ہدیتوں سے لئے گئے ہیں بہتر یہ ہے کہ کسی حقیقت میں نہایت کیا جاتا اور جس کا علم شروع کے علاوہ کیا جاوے کہ ذکر سوائے شارع کے اور کسی سے اس کی حقیقت نہیں معلوم ہو سکتی۔ لیکن شارح کے خلاف کے کوئی ایسا قول وارد نہیں ہوا جس سے روح کی حقیقت کا کچھ سراغ مل سکے اسی میں ملکتا ہوں کہ اگرچہ یہ بات قابلِ تہوار اور لائقِ تمنا ہے مگر میری یہ آرزو ہے کہ علماء ائمہ وہ اقول اور دلائل بجا نہیں لئے مروج کی قدامت اور وحدت کے بارے میں ذکر کئے ہیں نقل کر دوں تاکہ تیرے ذہن اور فہم کا دائرہ وسیع ہو جاوے اور تو میدانِ مباحثہ کا شیریں کارسن ماننے کے علماء کی تقلید سے چھوٹ جاوے۔ اب اس میں بھی اختلاف ہے کہ آیا جمیع نفوسِ ناطقہ کی ماہیت ایک ہی ہے یا اپنی حقیقت اور ماہیت میں ایک دو کسر سے مختلف ہیں اور ان کے فعالِ حرکات کا اختلاف اس کی ماہیتِ مختلف کی وجہ سے ہے یا نہیں اس پر مقام کو صاحبِ مفسر نے بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے ۴

چند الفاظِ مصطلحہ کا اُسی شرح

(مجموعہ) علماء و متکلمین کے نزدیک جو ہر وہ شے ہے جس کا عدم وجود و نوسانی نہیں اس کے کمال سے وجود میں آئے یا موجود سے معدوم ہونے کے لئے کسی شے کی ضرورت نہیں پھر اس جوہر کو حادثات مانتے ہیں کیونکہ وہ ہر ممکن کو حادث خیال کرتے ہیں اس لئے اس کی ایوں تعریف کرتے ہیں کہ جو ہر حادث اور اپنے جوہر و ماہیت کے اعتبار سے محدود و متولد ہے مگر اس کا کوئی سبب جب فلسفہ یونانی کا عربی میں ترجمہ ہوا اور لوگ اس کی تحصیل میں معروف ہوئے بہتوں نے اسے از خود بنا ہوا اصولِ اسلام پر اعتراض شروع کر دیا کیونکہ اس کی طبیعت اور احوال کی طرف ناظر ہو گئی تھیں اُقت و ملائی کو ضرورت محسوس کہ اسلام کو فائدہ نہ پہنچائی کہ نہ یہ اثر سے محض ظاہر کیا جاوے اس لئے علماء کی ایک جماعت نے اسلام کی خاطر اس کے وسطی کچھ قواعد اور اصولِ عقلیہ متروک کئے جس سے بعض عقائدِ علمائے زمانہ کی تردید کی گئی تھی۔ بعض کو تسلیم کرتے تھے اور بعض کے درمیان وسطی قسط دیتے تھے ایسے علماء کو جن کلام یا متکلمین کا ترجمہ ہے ۵

علیحدہ ہو کر اس کا پایا جان محال ہے اور جسم کا جو وجود کسی چیز مرکب میں ہوتا ہے وہ ایسا نہیں ہوتا
 بلکہ یہ ایک مستقل وجود ہوتا ہے اور نیز کا وجود اس سے الگ ہوتا ہے گویا یہاں ہر دو وجود مستقل
 بالذات ہوتے ہیں اور جسم کا وجود اپنے جز سے مستقل ہو سکتا ہے اور تمام جو اس پر علیہ افعال کو کلب
 ارواح مجردات میں جمل میں اسی مجرد کی تعریف حکماً متکلمین یوں کہتے ہیں کہ وہ ایسا وجود ممکن
 ہے جو نہ متجز ہے اور نہ کسی متجز میں حلول کئے ہوئے ہے مولوی عبدالمجید نے موقف
 کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ جو ممکن الوجود نہ متجز اور نہ کسی متجز میں حلول کئے ہوئے ہے وہ حکماً
 متکلمین کے اتفاق سے مجرد کہلاتا ہے اسکا حادث یا قدیم ہونا موجود و معدوم ہونا یا ہر دو کا متصل
 ہونا یہ حسب اہمال اوس کی تعریف سے خارج ہیں اسی واسطے حکما اس کے وجود اور قدامت پر
 دلیل لگتے ہیں جب متکلمین کا یہ قول ہے کہ دلیل سے اسکا وجود ثابت نہیں ہوتا چنانچہ کہ وجود
 ہو ممکن ہے کہ معدوم ہو نیز مجرد کو مغارق ہی کہتے ہیں یعنی ایسی چیز جو جملہ حواس کے ادراک سے خارج ہو
 بعض حکما کا قول ہے کہ مجردات دو قسم کے ہیں ایک وہ مجرد ہیں جہاں میں تاثیر ڈالتے ہیں اور
 اپنی تاثیر سے ان اجسام کی تدبیر و ترتیب کرتے ہیں دوسرے وہ مجرد ہیں جو اس تعریف سے الگ
 و علیحدہ ہیں قسم اول کے تمام مجردات آسمانی حقول ہیں شرع میں جب کو ملا علی کہتے ہیں۔
 قسم دوسری اجسام فلکیہ ہیں جب کو شرع میں ملائکہ کہتے ہیں اسی طرح ملائکہ مغلی عناصر کا نظام
 کرتے ہیں ان میں سے بعض بعد عناصر بسیط کی ترکیب تفریق میں مشغول رہتے ہیں ان کو
 ملائکہ کائنات کہتے ہیں اور حدیث جاء فی ملائکہ البحار و ملائکہ الجبال و ملائکہ الامضا
 و ملائکہ الارزاق میں اسی مضمون کی طرف اشارہ ہے اور بعض اشخاص جنبرہ اور فرشتہ خصیہ
 انتظام کرتے ہیں ان کو اندوس ارضیہ کہتے ہیں جیسے نفوس ناطقہ پیران ملائکہ سفلیہ کی ایک ایسی
 قسم ہے جو بالکل مجرد و صلح بالذات ہیں ان کو ملائکہ کہتے ہیں جو ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہیں
 کے قربانی دریا میں مستغرق رہتے ان کو دوسرا جسم کے انتظام کی ذمہ داری ہوتی دوسری قسم
 اسی ملائکہ مغلیہ کہلاتی ہے جو بالطبع مشر اور بذات ہوتے ہیں ان کو شیاطین کہتے ہیں یہ قسم وہ
 ہے جو فانی اور بدی کہتے ہیں یعنی ان کی صحبت نیک اور بدوں کی رفاقت بدی ہو سکتی ہے

نہ یہی میرے پاس مسندوں پہاڑوں اور بادلوں اور زقوں کے فرشتے تھے ۔ - ابو الشفاء

اور وہ جس میں ہرگز ایک ذرہ سے بھی غائب نہ ہو کہ میں اسے اپنے اندر خود بخود نہیں دیکھتا
 جو انسانی جسم کا ایک ذرہ ہے (جو انسانی جسم کا ایک ذرہ ہے) اور اس کے اندر ایک ذرہ ہے اور اس کے اندر ایک ذرہ ہے
 اور اس کے اندر ایک ذرہ ہے اور اس کے اندر ایک ذرہ ہے اور اس کے اندر ایک ذرہ ہے اور اس کے اندر ایک ذرہ ہے
 کی گرتی اور پانی کی سرخی (درخت یا نظری) اور اس کے اندر ایک ذرہ ہے اور اس کے اندر ایک ذرہ ہے
 حاصل نہیں ہوتا اور بغیر دلائل عقلی کے سمجھ میں نہیں آتے ان کو امور نظری کہتے ہیں جیسے
 جہان حاشیہ (تفہیم اور عقول) کسی چیز کو اس کے لوازم اور صفات سے مجرد سمجھنا
 تعقل کہلاتا ہے اور کبھی اس سے مطلق جانتا ہے اور اس کو اس کے خواہ چیز معلوم ہو یا مادی
 اسی کو علم کہتے ہیں اور عقول چیز جس کا علم ہو جائے خواہ مادی ہو یا مجرد سبب ہو یا مرکب ہو یا مفرد
 دوم کے ہوتے ہیں اولیہ ثانیہ اور کبھی کبھی بڑی بڑی کتابوں میں نہایت سبب کے ساتھ پہنچ
 ہے مگر یہاں ہر غرض تائید اور کھنڈن کے لئے کہ جملہ معلولات کبھی وجود فی الخارج ہوتے ہیں اور
 کبھی وجود فی الذہن اور ان تمام امور فرقی کو خارج میں چکا وجود نہیں ہوتا امور اعتباری
 نہ ہوتی صورتیں اور معلولات ثانیہ یہی کہتے ہیں یہ قسم ہرگز خارج کے مطابق نہیں ہوتی۔ کیونکہ
 ہم ایک معدوم چیز کا تصور کر سکتے ہیں مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ذہنی صورت معدوم کے مطابق ہے
 اس واسطے کہ معدوم محض نابود اور عدم مطلق ہوتا ہے پس مطابقت کیسی (طبیعی و طبیعتی)
 وہ خواص خیر انسان اور دیگر کائنات کی جبلت واقع ہوئی ہے طبیعت کہلاتے ہیں مثلاً کہنا
 پسند ہونا۔ جاگنا۔ جھپٹنا۔ وغیرہ آثار خلقیہ جو ہمارے ارادے سے زائل نہیں ہو سکتے
 اور قوت غریزی بھی ایسی میں داخل ہے لفظ طبع عربی مصدقہ سید جو جانی نے اسکی تعریف طبع
 کی ہے کہ طبع ایک قوت ہے جو انسان کو کمال طبعی تک پہنچانے کے واسطے بدن میں جاری ہے۔
 ابوالباقا کا قول ہے کہ طبع طبع عام میں طبیعت کا اطلاق کئی معنوں پر ہوتا ہے بخلاف یہ کہ مبدء
 جسم کو کبھی طبیعت کہتے ہیں بعض نے طبیعت اور طبع میں یہ فرق کیا ہے کہ طبیعت مبدء جسم ہے
 بشرطیکہ اس میں شعور اور ادراک نہ ہو اور طبع مطلقاً مبدء حرکت ہے خواہ اس میں شعور ہو یا نہ ہو جو حیوانی حرکت
 یا شعور نہ ہو جیسے کشتی کی حرکت گویا ان دونوں کے مفہوم میں عام و خاص خلق کی نسبت ہے۔
 سید جو جانی نے مطول کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ طبیعت جسم کی وہ قوت ہے جس سے ہینغوا

اور بخلاف سقران حالات کو نفس کی جانب عناق کرتے ہیں اور طبیعت پر وہ کہ نفس جانی کی قوت استوار
 (بدلیہ قوت) انوالہ بقا سے اپنی کلیات میں اس کے معنی الگو ہیں کہ سلیقہ انسان میں
 ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ انسان بغیر کسی کھانا یا پانی کے بھی عوامی طور پر کی پابندی کے فیض
 بندش اور ترکیب الفاظ کو اختیار کر لے جسے اہل عرب کا اتفاق اسی پر ہو گیا ہے کہ فاعل کو مفعول
 مفعول کو منصوب و رضاق المیہ کو مجرور کہتے ہیں اور اس کو عربی زبان کا خاصہ سمجھتے ہیں۔
 (قوت) خواجہ زاد نے اپنی شرح ہدایت الحکمت میں لکھا ہے کہ قوت کے معنی عرف عام
 میں ہیں کہ جاندار سے افعال صادر ہو سکیں پھر اس محسوس سے اپنے سبب (قدیرت) کی طرف منتقل
 ہو گیا اور یہ صفت ہے جس سے جاندار اپنے ارادے سے کام کر سکتا یا چھوڑ سکتا ہے پھر اس کے لازم
 میں مستقل ہو گیا یعنی قوت وہ چیز ہے جس سے جاندار بہت جلدی کام نہیں کر سکتا۔ پھر جب اس کا
 استعمال جاندار اور بے جان میں عام ہو گیا تو قدرت کے منتقل ہو کر امکان حصول میں جو فعل اور
 وقوع کی نسبت استعمال ہونے لگا شرح مواقف میں ہر کہ طاقت قوت قدرت کو کہتے ہیں اور اس کے
 سے اسکی جنس قدرت مراد ہے یعنی قوت ایک ایسی طاقت ہے جو دوسری چیز میں اس لحاظ سے
 کہ وہ دوسری چیز ہے تغیر و تبدل کا سبب ہو سکے تاکہ نفس طہرہ کا اپنے اخلاق و ذمہ کیلئے معالج
 ہو یا صحیح ہو جائے کیونکہ نفس طہرہ اس اعتبار سے کہ قواعد طبعیہ حالی سے واقف ہے موزن اور
 عامل ہے اور اس لحاظ سے کہ وہ اس کے روحانی علاج کو قبول کر لیتا ہے تاثر اور متحول ہے پس
 معنی کے اعتبار سے قوت کی چار قسمیں ہیں ایک کیونکہ اس قوت سے یا ایک فعل صادر ہو گیا یا افعال
 مستندہ اور ہر حالت میں اسے اپنے کام کا اور کئے بشعور ہو گیا یا نہ ہو گیا۔ اگر اس قوت کے ہوش ایک
 ہی قسم کے افعال صادر ہوں تو اس کو تعقل فلکیہ اور افعال مختلفہ اور متغیر صادر ہوں تو
 اس کو طبیعت غفری اور اگر یہ افعال ارادت اور شعور کیساتھ صادر ہوں تو اس کو قوت حیوانی
 اور اگر بلا ارادہ و شعور ظہور پائیں تو اس کو نفس نباتیہ کہتے ہیں دوسری جگہ لکھا ہے کہ لفظ قوت
 کا اطلاق اس امکان پر ہوتا ہے جو وقوع اور فعل کی ضد ہے کیونکہ امکان نہایت اس قدرت
 کا سبب ہوتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہ اس امکان سے امکان ذاتی مراد نہ ہو کیونکہ امکان ذاتی اور فعل
 میں تضاد کی کوئی نسبت نہیں بلکہ امکان ذاتی اور فعل ایک ہی وقت میں ایک ہی چیز پر ہوتا ہے۔

کیونکہ ایک جیسی کو جو ہر وقت سیاہ ہے کہہ سکتے ہیں " ممکن ہے کہ اوسکی سیاہی ذاتی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ فعلی ہو پس بصورت میں فعل وقوع کے ساتھ امکان ذاتی بھی جمع ہو گیا ہے لیکن ایسے شخص سے حتیٰ کہ آریا ہے یہ نہیں کہہ سکتے ممکن ہے کہ سیاہ ہو یا نہ ہو پس معلوم ہوا کہ امکان ذاتی فعل کیا نہ جمع ہو سکتا ہے لیکن وہ امکان جہذاً وقوع کے مخالف ہے اس کو ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور گاہے قوت کا اطلاق افعال شاقد کی برداشت پر بھی ہوتا ہے مگر ایسی رستہ میں جبکہ وہ چیز اس سے متاثر اور منفعل ہو اس اعتبار سے قوت کا مفہوم کیفیات سے متاثر دیا اور حالات امکانیہ سے شمار ہو گا۔ (ہیولی) تمام جن حسیہ میں جو ایک ایسی چیز موجود ہے جس سے وہ وجود اتصال اور انفصال کو قبول کر لیتے ہیں اور نباتات لطفیہ حیوانیہ اور مادہ اس پر طاری ہونے میں اوس کو میو لے کہتے ہیں اس کے وجود کے ثبوت میں تمام عقلا کا اتفاق ہے بعض اسی کو مادہ اور سہمہ ہی کہتے ہیں وجہ ثبوت یہ ہے کہ مثلاً حب کہا جاتا ہے کہ حیوان مٹی سے بنایا گیا ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا حیوانیت کی حالت میں بھی مٹی اپنی شکل پر موجود ہے یا نہیں اگر اس حالت میں بھی مٹی کو ویسا ہی مانا جاوے تو لازم آئے کہ ایک چیز ایک ہی حالت میں حیوان بھی ہوا اور مٹی بھی یہ محال ہے اور اس حیوانیت کی حالت میں مٹی کو بالکل معدوم مانا جاوے تو لازم آئے گا کہ انسان مٹی سے نہیں بنایا گیا اور مٹی بمع اپنے تمام اجزاء کے باطل ہو گئی حالانکہ یہ بھی باطل ہے یا یوں کہیں گے کہ وہ جوہر یا مادہ جس میں مٹی کی کیفیت تھی اوس سے وہ شکل مخصوص الکل ہو کر اسی مادہ میں دوسری کیفیت حیوانی پیدا ہو گئی ہے تو یہ درست اور واقعہ کے مطابق ہے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مادہ زائل نہیں ہوتا صرف شکلیں بدلتی رہتی ہیں بطرح جب کوئی تخم بوجا جاتا ہے اور اس کے برگ و شاخ نکل آتے ہیں تو کہا کرتے ہیں کہ یہ فلان بیج کی کھیتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حالت میں بھی تخم کا نقصان نہیں ہوتا اگرچہ وہ مختلف شکلیں بدلتا رہتا ہے پس اس مفہوم میں کسی کا اختلاف نہیں اختلاف تو ہمیں ہے کہ وہ اجزاء کلا بچتی ہیں اور کسی طرح بھی قابل القسام نہیں یا اجزاء کا کلا بچتی ہیں کے متنازع ہے جو ایک جہت یا دوا اعتباروں سے منقسم ہو سکتا ہے یہی مرتبہ تکمیل کہتے ہیں یا وہ ایسے چھوٹے چھوٹے جسم ہیں جو خارجی طور پر منقسم نہیں ہو سکتے مگر ذہن میں لیا انقسام ممکن ہے اور یہ دیکھ کر افسوس کا خیال ہے متذہبن کی ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ وہ محض جسم ہے پس ان تمام مذاہب و خیالات کے موافق جسم کا مادہ بلحاظ شخص کے ایک ہے اور بلحاظ انفصال کے زیادہ

مکمل ہے ہر ایک کے ثبوت میں کہا ہے کہ جسم بسیط اپنی ذات میں ایک متصل چیز ہے جو انفصال اور انکسار کے

قابل ہے جیسا کہ یہ امر پانی کے دو برتنوں میں مل جانیکے وقت مشاہدہ ہوتا ہے ایک تو وہ جو سر ہے
 جو اقطار ثلاثیہ میں پھیلا ہوا ہوتا ہے اسی کو صورت جسمانی کہتے ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ جو یہ تمام جسم کی
 حقیقت نہیں بلکہ جسم کے اندر ایک اور چیز ہی ہے جس سے القصال قائم ہوتا ہے اور یہ القصال اوستی
 ذات میں داخل نہیں بلکہ ایک عارضی امر ہے کیونکہ جسم متصل بچرب انفصال طاری ہوتا ہے تو اس کا القصال
 زائل ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ القصال عارضی امر تھا اگر ذاتی ہوتا اور القصال کے وقت ایل
 نہ ہوتا تو اجتماع نقیضین لازم آتا جو محال ہے پس معلوم ہوا کہ جو چیز القصال اور انفصال کو قبول کر سکتی ہو
 وہ ان دونوں سے علیحدہ ہے حکم ادا ہو سکتا ہوئی کہتے ہیں۔ (فیض) حکم ادا اس لفظ کو کسی جگہ استعمال
 کرتے ہیں مثلاً بعد القیاض۔ واقضانی لویقالا ان فیض علی التلک الصور کذا
 وکل فیض الشمس علی کل قابل الاستماع عند اللہ الحجاب پر رکھا تھا
 اور اس لفظ سے ان کی مراد ایک ایسی حالت ہوتی ہے جو کہ آفتاب کے نور سے دیوار وغیرہ روشنی ہو
 کہ نیوالی چیزوں پر ظاہر ہوتی ہے عودہ حالت جو پانی کو کسی چیز پر گر گرنے اور اس چیز کے متاثر ہونیکے
 وقت ہوتی ہے کیونکہ یہ حالت میں پانی کے بڑا رالگ ہو کر گرتے ہیں مابو جس فیضان سے وہ مراد
 لیتے ہیں انہیں یہ بات نہیں ہوتی امام غزالی فرماتے ہیں کہ حکماء کی اس تشبیہ میں بھی جو ادھوٹے
 فیض کو نور آفتاب سے دیکھتے ہیں لوگوں نے غلطی کہا ہے اور خیال کیا ہے کہ یہ شعاعیں جو آفتاب
 سے علیحدہ ہو کر دیوار سے متصل ہوتی ہیں حالانکہ یہ خیال غلط ہے حقیقت یہ ہے کہ نور آفتاب ایک
 ایسی چیز کے حدوث کا موجب ہوتا ہے جو روشنی میں اس کے مناسب ہوتی ہے اگرچہ وہ چیز اس فیض
 میں نور آفتاب سے کمزور ہوتی ہے جیسا کہ آئینہ دیکھنے والے کی صورت کا فیضان آئینہ پر ہوتا ہے
 جسکے یہ معنی نہیں کہ انسان کا کوئی جزو الگ ہو کر آئینہ میں آگیا ہے بلکہ اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ
 صورت الثانی ایک ایسی صورت کے حدوث کا باعث ہوئی ہے جو انسانی شکل کے مشابہ ہے اس
 صورت میں محض سببیکے سوا اور کوئی اتصال اور انفصال نہیں ہوتا البتہ ہی فیضان الہی جو ہر ایک چیز میں
 جو وجود کی استعداد رکھتی ہو ان کے وجود کو حدوث کا سبب ہوتا ہے اسی حالت کو لفظ فیض سے
 تعبیر کرتے ہیں (صورت اور لفظ صورت کے معنی ان اللہ خلق آدم علی صورۃ کی حدیث میں
 گد چکے ہیں اگر یاد ہیں تو بہتر ورنہ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جسم متشکل میں جو جسمانی سمیت ہوتی ہے اسکو
 منہ چشم فیض ملہ اللہ جتنا دے جائے کہ ان صورتوں پر اس طرح اپنا فیضان کرے ! تہ جو چیز سورج کے ساتھ
 آجاتی ہو اور ہر کوئی حجاب میں ہوتا تو سورج اپنی روشنی سے اسکو مستفیض کر دیتا ہے ! والہ الشاہد

مسور کہتے ہیں (لَقَمُور) لقمہ برہی اسی سے مشتق ہے جسکے یہ معنی ہیں کہ قوت عاقلہ اور
ملکہ درکار۔ پورے معنی اور اسکی کیفیت کو معلوم کر سکے پس لقمہ اور اس قوت میں حلول کے سونے تو ایسی
جیسے جسمانی مادہ میں شکل و بہتیت حلول کے سونے ہوتی ہے۔

باب دوم

روح کا بدن سے متفصل ہونے کا زمانہ عالم ذریں اور اس کے ماقبل و بعد کیا حال تھا

فصل ۱۔ عالم ذریں سے پہلے اور مینا کے بیان میں

تمام جہان کے علماء بزرگ و چند بہترین فقہاء میں کہ نفس ناطقہ حادث ہے اور قائلین قدامت بہت ہیں
آدمی ہیں جسکے خیالات کی تردید پہلے ہو چکی ہے چنانچہ تمام متکلمین اسکی پیدائش قبل از اجسام کے
قائل ہیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے اسکو کسی نفس کا محتاج نہیں مانتے کیونکہ نفس ناطقہ خدا جہم
کے بعد ہی بنائی رہتا ہے اسی طرح حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ بشارت نے ارواح کو اجسام سے
پہلے دو ہزار برس بنایا ہے امام غزالی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی تاویل ہو سکتی ہے ہر واسطے
کہ پیدائش ارواح قبل از اجسام پر دلیل واضح نہیں ہو سکتی جیسا کہ ذات باری کے بارے میں شبہات
ظاہرہ کی تاویل کی جاتی ہے۔ اس واسطے امام غزالی نے اس حدیث میں ارواح سے ارواح ملائکہ
اور اجسام سے اجسام عالم یعنی عرش۔ کرسی۔ زمین۔ آسمان۔ آگ۔ پانی۔ مٹی
مراد لی ہے۔ پہرہ فرماتے ہیں کہ جیکہ زمین کا جسم آفتاب کے جسم سے بہت چھوٹا ہے پہرہ آفتاب کے
اپنے آسمان سے کچھ نسبت نہیں پہرہ آسمان ہی اپنے بالائی آسمانوں کے مقابلہ میں سچ ہے۔ پہرہ
ان سب سے بڑھ کر کرسی ہے پہرہ کرسی عرش کے مقابلہ میں ایک چوٹی سی چیز ہے اگر تمام اشیاء
مذکورہ کی وسعت کا خیال کیا جائے تو ان کے سامنے نوع انسانی کے اجسام کسی گنتی شمار میں نہیں
آسکتے یہ بات سمجھ لینے کے بعد کوئی عقلمند نہ گزیرے خیال نہ کرے کہ لفظ اجساد سے جو حدیث میں وارد
ہے اجساد نوع انسانی مراد ہیں بلکہ وہ طقین کر سکتا ہے کہ اس سے مراد ضرور اجسام عالم ہوں گے
کیونکہ یہی وسعت میں قدر و منزلت میں جہاں انسانی سے بڑھ چھوٹا ہے اسی طرح ارواح انسانی
اور اقلام عالم کے مقابلہ میں کچھ نسبت نہیں کہتے لہذا حدیث کے لفظ ارواح سے ارواح ملائکہ حوالی جائیگی
اور اجساد سے اجساد عالم اسی طرح حدیث اما اول الانبیاء خلقوا و آخرهم (پہلے انبیاء)

پہلے انبیاء و آخرت میں نام انبیاء و صحابہ ہیں مرکز اور جنت میں جو

لفظ خلق کے معنی تقدیر اور علت غائی کے ہیں نہ ایجاد اور علت مادی کے لئے کہ تقدیر اور علت غائی کا وجود ہمیشہ مقدم ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ولادت سے پہلے اس جسم غیری کے ساتھ موجود نہ تھے یعنی جناب سالمت کے وجود کی علت غائی یعنی کمالات عنایات جنس واسطے اللہ تعالیٰ نے آپ کو پیدا کرنا تھا وہ اللہ تعالیٰ کے ذہن میں یا ارادے میں آنحضرت کے وجود خارجی سے پہلے ہی مرکوز خاطر تھے اگرچہ وجود خارجی میں نہ مانہ وراز کے بعد ظہور پذیر ہوئے اور حکماء کے قول اول الفکر و آخر العمل کے یہی معنی ہیں کہ علت غائی کا وجود ذہنی مقدم ہوتا ہے اور وجود خارجی موصوفین امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی بابت میرا خیال یہ کہ تاویل کی ضرورت دہاں ہوتی ہے جہاں حقیقی معنی لینے سے کوئی احتمال لازم آئے یا کوئی سخت مشکل سامنے آئے حالانکہ اس حدیث سے اگر ارواح واجباد ملائکہ وغیرہ کی بجائے ارواح واجباد انسانی مراد لے جائیں تو نہ تو کوئی احتمال لازم آتا ہے اور نہ کوئی مشکل پیش آتی ہے بخلاف ظاہری تفسیر سے کہ وہاں ان الفاظ کے حقیقی معنی لینے سے اللہ تعالیٰ کی ذات میں احتمال اور نقص لازم آتا ہے اسی واسطے وہاں تاویل کی ضرورت پڑتی ہے اس کے علاوہ لفظ الارواح والاجسام میں الف لام استغراقی ہیں نہ خارجی اور نہ ذہنی کیونکہ عہد خابئی اور ذہنی میں اس لفظ کا مفہوم ہونا شرط ہے اور جو الف لام جمع پر آتا ہے وہ ہمیشہ استغراقی ہوتا ہے اور جو عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ارواح انسانی بھی عموم کی دل میں آسکتے ہیں ماں اتنی بات ضرور ہے کہ اس حدیث میں ارواح انسانی کی خصوصیت کا ارادہ اور اس ارادہ کے واسطے کوئی حکم قرینہ چاہیے سو وہ ہمیں موجود ہے جو لفظ قبل الاجباد سے خود بخود ظاہر ہوتا ہے کہ ارواح و اجساد صرف انسانی ارواح واجباد مراد ہیں کیونکہ ان محققین کے نزدیک جو لغت کے ماہر ہیں لفظ جسد کا مذاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جو گوشت و خون سے مرکب ہو مطلق جسم پر کہ جسمین میں وہ آسمان وغیرہ کے اجرام بھی آجاتے ہیں کیونکہ زمین و آسمان چاند سورج کے واسطے لفظ جسم کا استعمال کرتے ہیں نہ جسم کا پس جو جسم گوشت پوست اور خون وغیرہ سے تیار ہوتا ہے وہ انسانی جسم ہے نہ کوئی اور جسم پس ثابت ہوا کہ اس حدیث میں ارواح واجسام سے انسانی ارواح واجسام مراد ہیں اور ہیں۔

اسی طرح کثرت نبیاء والاداء بین الملاء والطہین کی حدیث بھی اسی کی تائید کرتی ہے خصوصاً مخاطبین کو تو اس کے ماننے سے چارہ نہیں کیونکہ یہ لوگ بلائیکہ عرش کر سکی وغیرہ کیلئے

عہد خارجی یا ادنیٰ کا قرینہ نہ پا کر ان الفاظ کو انسانی ارواح و اجسام پر ہی محمول کر کے اسطرح
دوسری حدیث میں اگرچہ لفظ خلق تقدیر و علت غائی کے معنی میں متعین سوا ہے مگر اس کا تعال
ایجاد اور علت مادی میں ہی زیادہ ہوتا ہے البتہ قرآن شریف میں یہ لفظ تقدیر کے معنی میں بہت کم
استعمال کیا گیا ہے جیسے کُلُّ شَيْءٍ فَفَعَلْهُ لَقَدْ بَدَأَ الْفَخْلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وغیرہ میں خلق کے معنی صرف ایجاد ہی ہو سکتے ہیں نہ علت غائی اور تقدیر کے۔ اسطرح حد
اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ فَقَالَ لِدَا قَبْلُ بِهِيَ اِیسی معنی پر شاہد ہو کہ چونکہ اسے جانے کا کلمہ اس
چیز پر ہو سکتا ہے جو خارج میں موجود ہو نہ کہ خیالی اور ذہنی کے لئے اور ان ارواح میں جو خلق عالم
سے وہ ہزار برس پہلے پیدا کئے گئے ہیں ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح داخل نہیں
کیونکہ یہ روح مقدس عامہ ارواح سے کئی گنا برس پہلے پیدا ہو چکی ہے جیسا کہ کتب حادشہ سے ثابت
ہے طالب حق کی تسلی کے واسطے کوئی حدیث ہم یہاں ہی درج کر دیں گے: اب یہ سوال کہ حجاب ارواح اور
اور اجسام سے خالی اور مجرد ہیں تو اسما لیتیں بھی وہ افعال اور حرکات کا اور کیا کر سکتے ہیں اور کسی
کام میں مصروف ہوتے ہیں یا یہ بات ان کو تعلق بدن کے بعد حاصل ہوتی ہے؟ اس میں صمد شیرازی
اور دیگر علماء کا کلام متعدد مقامات میں مختلف ہے چنانچہ اس نے الفاظ مترادف کی تیسری فصل کے
خاتمہ میں لکھا ہے کہ اللہ جل شانہ نے روح انسانی کو جب کیفیات سے خالی اور مجرد بنایا، جیسا کہ
آیۃ اَلْحَرَجِکُمْ مِّنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِکُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَیْئًا سے ثابت ہو اگرچہ اس کو اپنی معرفت
اور اطاعت کے واسطے پیدا کیا گیا ہے مگر وہ بیوقوفی کی طرح جملہ معلومات سے ابتدا و خلقت میں غالی
ہوتا ہے جس طرح بیوقوف اپنے اصلی فطرت میں تمام جسمانی اور حسی صورتوں سے پاک و صاف
ہوتا ہے اسطرح ارواح بھی اپنے ابتدا و فطرت میں محض ایک قوت ہوتے ہیں جو جمیع اقسام
کے عقلی صورتوں سے پاک اور ذہنی تصور وں سے بہرہ ہوتے ہیں لیکن ان میں حقایق و
معارف کے قبول کرنے کی ہمت اور علوم و فنون کے کتاب کی قابلیت ضرور ہوتی ہے ہر ایک
اور جبکہ لکھا ہے کہ نفس انسانی اور حیوانی اپنی اصلی پیدائش میں جملہ قسام کے معلومات سے عاری
ہوتا ہے اور جو کمالات ان میں بالقوہ و دلالت ہوتے ہیں محتاج آلات کے ذریعہ کو حاصل
ہوتے ہیں مثلاً افعال فکری اور ارادیہ قوائے محرکہ اور مدد کے سے جو ذہن میں ہر ظہور پر ہوتے ہیں

لہٰذا یہ اللہ تعالیٰ نے عقل کو پیدا کیا ہر اس کو بلا یا وہ چلی آئی؟

لہٰذا اللہ تعالیٰ نے ان کو ہتھ پائیوں سے اسما لیتیں کا لاکھ کچھ بھی نہیں جانتے تھے؟

سنان کا نوس ہے۔ اور دیکھنا آنکھوں کے حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح تمام اقسام کے افعال اور کمالات
 جو انسان سے صادر ہوتے ہیں وہ مختلف قوای کے وسیلے سے صادر ہوتے ہیں پس جس کام کے
 واسطے وہ اعضا بنائے گئے ہیں وہ اپنا اپنا کام بخوبی دیتے ہیں اگر نفس ناطقہ کو حملہ اقسام کے
 مختلف افعال باہم پہنچانے کے واسطے مختلف آلات حاصل ہوتے تاکہ وہ ہر ایک اعضا و آلات
 سے وہ خاص کام جس کے واسطے وہ بنائے گئے ہیں اسکے واسطے اس قدر افعال اور حرکات کی بہرہ
 آ پڑی کہ جو ترتیب اور مناسبت اس وقت حرکات اور افعال میں نظر آتی ہے بالکل جاتی رہتی اور کوئی
 چیز بھی اپنے کمال کو نہ پہنچ سکتی خواہ اس اور قولے کے مختلف اور متعدد پیدا ہونے کی ایک وجہ یہ
 بھی ہے کہ جو صورتیں اور شکلیں ہم دیکھتے ہیں ان کی شکل یا تصویر پہلے جس میں جاتی ہے پھر
 خیال میں اور بعد ازاں اس عقل تک پہنچتی ہے جو صرف خیال کے دیکھنے اور معلوم کر نیکیے بنائی
 گئی ہے اور کوئی اشیا محسوس اپنی ذات میں ایسی نہیں جو تمام کیفیات حسیہ کو شامل ہو سکے
 مثلاً لکھور اور سمیع ایک چیز نہیں ہو سکتی اور نہ ذائقہ اور رائحہ ایک ہو سکتے ہیں اس واسطے
 اللہ تعالیٰ نے ان کے افعال اور کیفیات کے اختلاف کے اعتبار سے ان کے واسطے حواس اور
 قولے بھی متعدد اور مختلف عنایت کئے ہیں پس جب بعض ناطقہ کسی رنگ یا شکل کی کیفیت
 کو ملاحظہ کرتا ہے تو ان کے کثیر متوجہ ہوتا ہے جس کے ذریعہ اس کی پوری کیفیت معلوم کر لیتا ہے
 یہی حال تمام حواس اور قولے کا ہے ہر ایک اور جگہ قولے ہیں کہ نفس ناطقہ اپنی اصل پیدا ہونے پر
 تمام کمالات ظاہری اور باطنی صورت غرض و منہ متخیلہ اور معقولہ سے بیوی اولیٰ کی طرح حالی
 ہوتا ہے پھر اپنی ذاتی استعداد کی وجہ سے ترقی کرتا کرتا ان صورتوں کو بھی حاصل کر سکتا ہے
 جو اس سے حالی ہوتے ہیں پس اس شخص کا کچھ اعتبار نہیں جو نفس کو اپنی ذات اور جوہر کا اعتبار
 سے تعلق بدن سے مفارقت بدن تک ایک ہی چیز مانتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے
 هَكَذَا عَلَيَّ الْاَنْبِيَاءُ وَبَشِّرِ الصَّالِحِينَ الَّذِي هُوَ لَكُمْ فَتْنًا فَاَنْتُمْ كَوْنٌ اَلَيْسَ اِنَّسَانَ لِنَفْسِهِ
 نَاطِقًا پھر ایسا وقت آجکل ہے جبکہ وہ کوئی قابلِ اختیار نہیں تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
 نفس ناطقہ ابتداء سے آخر میں میں ایسی صورت ہوتی ہے جس کو مادہ سے بالکل لگاؤ
 نہیں ہوتا اگرچہ اس خاص ہیئت کے لئے جو نفس کو اس کے جسم کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے
 وجود مادہ شرط ہو پس اس کا وجود اور الکی اور مادہ وجود ہوتا ہے لہذا استیادہ مادی میں اس کا
 مشاغل نہیں ہوتا۔ اور جس چیز میں خیالی کیفیات اور عقلی تصورات جو اس وقت اس میں موجود ہوتی ہیں

اس وقت اس میں کوئی چیز نہیں ہوتی اس طرح مواقف میں بھی لکھا ہے کہ نفس ناطقہ اپنی مبدیہ خلقت
 میں تمام کمالات فاضلہ اور صفات کاملہ سے خالی ہوتا ہے لہذا اس کو ایسے آلات کی ضرورت ہوتی
 ہے جس سے وہ کمالات کو حاصل کر سکے پس وہ آلات حقیقتہً زیادہ ہوں گے اسی قدر ان سوزیوں
 کا ملکہ اور اپنے کمالات میں ترقی کرے گا پس جب ان آلات اور سبب کے ذریعہ نفس ناطقہ میں
 احساس پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خلاق مجددہ اور اوصاف پسندیدہ سے مستفہ ہو جاتا ہے یہاں تک
 کہ کمال عقلی تک پہنچ جاتا ہے اس کے آگے صاحب مواقف نے قائلین اور منکر کے اعتراض کا داگر
 روح یا نفس انسانی حادث ہے تو مجرور نہیں ہو سکتا اور قبل از تعلیق بدن معطل ہو گا حالانکہ حکمت میں
 بیکار رہنا درست نہیں یہ جواب دیا ہے کہ عالم زمیں ہی یہ نفس صاحب کمال اور ادراک ہوتا ہے
 جیسا کہ حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک عرش کے گرد
 ہزار سال طواف میں ہی اور اگر تسلیم کر لیا جاوے کہ وہ کسی کام میں مصروف نہ تھی تو بھی
 تعطیل لازم نہیں آتی کیونکہ وہ کمالات و کیفیات کی منتظر تھی یہ انتظار ہی ایک قسم کا کمال ہے
 اس واسطے کہ مسجد میں نماز کی انتظاری کہ خیال کو نمازی کا ثواب ملتا ہے جبکہ وہ اپنے مسئلے
 پر بیٹھا ہوا نماز کی انتظاری کرتا ہو یہ حکمت الہی شراف کے حاشیہ پر ہے کہ نفس طہ کے وجود
 میں وجود عقلی اور وجود حسی وجود عقلی کے لوازمات وجود حسی کے کمالات سے معلوم ہیں اگر نفس عالم
 عقلی میں تمام جہانی عوارض سے پاک ہوتا ہے اور اپنے عقلی کمال کو فائدہ اٹھا تا رہتا ہے لیکن
 پر بھی اس کے لئے اکثر کمالات اور بہت سے حالات ایسے باقی رہ جاتے ہیں جن کا حصول بدن
 متعلق ہونے اور کمالات جسمانی کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا اس میں بھی اللہ تعالیٰ کی کوئی حکمت ہے
 جس کو اس کے سوال اور کوئی نہیں جانتا بظاہر ہی ان دونوں حالات میں کوئی تضاد نہیں ہے
 کیونکہ نفس کے یہ مختلف حالات ایک وقت اور ایک اعتبار سے نہیں ہیں پس ان کے اس قول
 اللہ افریاد ہی تکیوہا خالیت عن المعارف والاہرام کے یہ معنی ہیں کہ نفس انسانی عالم حسی
 اور دوسری پیدائش میں جس وقت بدن سے تعلق پیدا کرتا ہے معارف اور حقائق سے خالی ہوتا ہے
 نہ کہ عالم عقلی میں اس قول انھا خلقت مجبولۃ علی المعارف والاہرام وہ حوالہ بالکمال
 کے یہ معنی ہیں کہ نفس ناطقہ عالم ارض اور پیدائش اول میں مبدیہ وہ عالم مجرد اس سے تیار قسم کے کمالات
 پہنچیدہ نہ ہو کر چار حقیقت میں خالط ہو کر عقلی سوال کا جواب عقلی اور مابعدی سوزیوں کا جواب کمال کی اعتبار
 ہی کمال پر تو چاہیے نہ کہ ہر کمال کا منتظر گویا عقلی کمال ہونا چاہیے نہ کہ ہر کمال کی اعتبار

اور معارف سے موصوف ہوتا ہے اسی طرح بعد مفارقت بدن تیسری حالت میں بھی اوسکا یہی حال ہوتا ہے کیونکہ اُن حالت میں حکماء اوس پر قطروح کا اطلاق کرتے اور جب اوسکا تعلق بدن سے ہوجاتا ہے پھر اوس کو نفس کہتے ہیں پس اس میں سے معلوم ہوا کہ جب یہ ایٹھا فی اوّل نکوٹھا خالیت عن المعارف کہتے ہیں تو اونکی یہ مراد نہیں ہوتی کہ روح انسانی بالکل معارف اور حقائق سے خالی ہوتا ہے بلکہ اون کی یہ غرض ہوتی ہے کہ اس اعتبار سے کہ وہ بدن سے متعلق ہو گیا ہے اور جسم طبعی کے کمال کا ذریعہ بن گیا ہے معارف اور کمالات سے عاری ہو لیکن وہ اپنی ذات کی رد و سوا و بدن سے جدا ہو چکی وجہ سے اپنی معارف اور حقائق میں کسی آلات کا محتاج نہیں اس طرح مفارقت بدن کے بعد بھی اوسکو اپنے افعال کے انجام اور سر انجام کے واسطے کسی آلہ حسی کی ضرورت نہیں پڑتی پس ایسی حالت میں جبکہ اوسکو اپنے امور کی انجام دہی میں کسی آلہ کی حاجت نہیں ہوتی اوس کو روح کہتے ہیں اس واسطے امام غزالی کا قول ہے کہ نفس اپنے صدور افعال میں جسم کا محتاج ہے مگر روح اپنے افعال اور حرکات میں جسم کا محتاج نہیں۔ لہذا اعتبارات کے اختلاف کے اس کے حالات بھی مختلف ہو جاتے ہیں پھر او میں کوئی تعارض نہیں پڑتا کیونکہ

سہر سخن وقتے و سہر نکتہ مقامے دارد

پس اصل بات یہ ہے کہ نفس حدوث اور تصرف کے اعتبار سے توحسماتی ہے اور ذات اور تعقل کے لحاظ سے روحانی اسی طرح اجسام میں اسکا تصرف جسمانی ہے اور اپنی ذات پر اپنی خالق کا تعلق روحانی گوچہ جسم کے تعلق سے جسمانی ہوتا ہے پھر جب جسم سے اپنا کام لے لیتا ہے اور اُس سے جدا ہو جاتا ہے تو اپنی روحانیت کی طرف لوٹ جاتا ہے اس اعتبار سے جملہ مخلوق کی تین قسمیں ہوتی ہیں ایک فقط روحانی جیسے عقول دوسری محض جسمانی جیسے جمادات تیسری روحانی اور جسمانی کے درمیان جیسے اروح اور روح اپنی روحانی حالت میں اور تعلق بدن سے پہلے اگرچہ عاقل اور مدبرک بالذات ہوتا ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اپنی دوسری پیدائش یعنی تعلق بدن کے وقت بھی ابتدا ہی میں عاقل و عالم ہو کیونکہ اسوقت اسے جسمانی تعلقات کی تاریکی چھا جاتی ہے جو اُس کے نورانی چہرے کو ڈھانپ لیتی ہے اسوقت وہ اپنے کام میں جو اُس کو اسے کا محتاج ہو جاتا ہے لیکن جب وہ پردہ اٹھ جاتا ہے تو پھر اوس پر روحانی عالم کی حقیقت و معرفت کا دروازہ کھل جاتا ہے جیسے گہری نیند کی حالت میں کس کسی آلہ کا محتاج نہیں رہتا اور تمام کام جو عالم بیداری میں احساس اور آلات کی مدد سے کرتا تھا عالم خواب میں اُن کے بغیر سب کچھ کر سکتا ہے پس

اس سے معلوم ہوا کہ نفس عالم امر سے ہے اور اپنے دارک میں جو اس کا محتاج نہیں اگر کچھ مدت تجرد کی حالت میں تو بعد نہیں کہ اسے عالم ملکوت کے دروازے کھل جائیں عالم لاموت کی حقیقت منکشف ہو جائے بلکہ بقول امام غزالی اسے عرش کے گرد بہر بنولے فرشتوں کا نور طار ہو جائے اور اپنے پروردگار کے عرش کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لے جیسا کہ بعض صحابہ کرام کے حالات اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق سے یہ بات ظاہر ہو چکی ہے لہذا خلقنا الانسان فی احسن تقوید میں اسی حالت لطیفہ کسٹیف اشارہ ہے اور احسن تقویم سے وہ فطرت الانسانی مراد ہے جو اس کی ربوبیت کا اقرار کرتی ہے اور انسانی نفس کی عدت غالی بھی یہی ہے جیسا کہ حدیث کل مولود یولد علی فطرۃ سے ثابت ہو رہا ہے اور لفظ السفلی السافلین سے مزاج انسانی مراد ہے کیونکہ اس کی مطلق مزاج جسم سے بہت دور جا پڑی ہے حقیقی انسان (النفس) کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار سے عالم ملکوت سے تعلق رکھتا اور ملالہ اعلیٰ سے معارف حاصل کرتا ہے محدث بننا اور الہام سے ممتاز بننا ہے ملائکہ قدس سے وحی کا معزز خطاب حاصل کرتے اور دوسرے اعتبار سے وہ عالم جسمانی سے تعلق رکھتا اور بدن میں تصرف کرتے ہیں اس عالم جسمانی میں بذریعہ فکر و حواس اشیاء کا احساس کرتا ہے یا یوں کہو کہ نفس ناطقہ جب اپنے کمال اول کو پورا کر لیتا ہے تو اس کو جسمانی لباس پہنایا جاتا ہے جس طرح کہ انسان بچپن سے ترقی کر کے بڑھاپے تک پہنچ کر دوسری جسمانی حیثیت میں آجاتا ہے پھر اس جسم میں ترتیب پاتا ہے جس طرح بچہ ترتیب پاتا ہے کیونکہ اگر اس وقت وہ محض عقلی حیوے ہوتا ہے پھر ترقی کرنا کرنا مرتبہ کمال تک پہنچ جاتا ہے اس وقت وہ اپنے جسمانی کمال کی حد تک پہنچتا ہے انشاء اللہ تعالیٰ اس مضمون کی تشریح پیدائش ثانی کی بحث میں آئے گی پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ ابتداءً فطرت میں مددک بالذات ہوتا ہے اور آلات کا محتاج نہیں ہوتا تو ممکن ہے کہ اس حالت میں کسی کام میں مشغول نہ ہو صرف انتظار لکتاب ہی کافی ہو جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے کیونکہ کتب کمال کے منتظر کو بیکار نہیں کہتے اور یہ بھی ممکن ہے کہ بغیر کسی کتب کے تعلق کے کسی اور قسم کے کتب کمال میں مشغول ہو مگر یہ تعلق تناسخ کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ کسی نہ کسی حیثیت میں بغیر تعلق بدن اپنے کام میں مشغول رہتا ہے جیسا کہ کتب احادیث سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب ارواح کے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روح مبارک کو پیدا فرمایا پھر آپ کے روح کے نوز سے باقی ارواح پیدا ہوئے صحابہ کرام کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مرتب پہلے سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نور کو پیدا کیا

ہے انسان کو نہایت عمدہ طریق پر پیدا کیا ہے کہ

پہرہ سے قلم بستر پر ہے اور ان کے فرشتے پہرہ لوح محفوظ کو پیدا کیا پہرہ اس کے کمال حاصل کرنے سے پہلے عرش جبار ارواح جنت اور برزخ کو پیدا کیا پہرہ زمین کے فرشتوں کو پیدا فرما کر حکم کیا کہ زمین پر میری عبادت کرو یہاں تک وہ بہت مدت تک زمین پر اپنے خالق کی عبادت کرنے سے مگراؤ وقت چاند سورج ستارے وغیرہ پیدا نہیں ہوئے تھے

مذہب اور ستاد اور والد بزرگوار نے حدیث کنت نبیا والاکم بین الماء والطین کی شرح میں علامہ کی تحقیق کو یوں نقل کیا ہے کہ اُحالیہ میں آنحضرت کے نبی ہونے سے اللہ تعالیٰ کے علم میں نبی ہوئے اور انہیں ورنہ آنحضرت میں اور باقی انبیاء میں کیا فرق ہوگا بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عالم ارواح میں حقیقی طور پر نبی تھے اور اللہ تعالیٰ نے ان کے روح مبارک کو تمام ارواح کی طرف کسی حکمت کے لئے نبی بنا کر بھیجا تھا۔ پہرہ جب بننے کتاب مولد نبی کی تشریح سرور الغنی میں اس مضمون کو نقل کیا تو میرے خیال میں آیا کہ اللہ جلالتا نے جس غرض کے واسطے روح محمدی کو تمام ارواح کی طرف نبی کر کے بھیجا تھا وہ حُجُوتِ حرمین کی شرح کا بھی اختلاف نہیں لیکن یہ سوال کہ اس علم میں روح مبارک کے سب سے کی جگہ کہاں تھی اس کا جواب صاحب برین نے یوں دیا ہے کہ تمام عالم برزخ سور اوخوں اور چہدوں سے مملو ہے جن میں ارواح آباد ہیں اور وہ سور راح خلقت آدم سے پہلے نورانی ارواح سے ہوتے ہوئے تھے لیکن وہ نور اس نوز سے کم ہوتا ہے جو ان کو مفارقت بدن کے بعد حاصل ہوتا ہے پہرہ لگے لکھا ہے کہ یہ ارواح دنانہ الست برکجہ سے پہلے اپنے انجام کو نہیں جانتے تھے اور کو کچھ معلوم نہیں تھا کہ ان کی پیدائش سے اللہ تعالیٰ کی کیا عرض ہے لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اپنے منشا کو پورا کرنا چاہا تو اسرا فیل کو سدور ہوئے کا حکم دیا اور جمیع ارواح ڈرتے کانپتے درگاہ عورت میں حاضر ہوئے جیسا کہ ڈرتے کانپتے قیامت کے دن حاضر ہوں گے جب وہ حاضر ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو منشا حکم بلا کم و کاست سنا کہ الست ہو کہ ان کے کالوں میں ڈالا۔ سعادت مند اور نیک آدمیوں کی لوح نے تو بڑی خوشی سے قبول کیا مگر اہل شقاوت اور بد بختوں نے ناک بہون چڑھا کر اس کو منظور کیا اور ایسے متنفر ہوئے جیسے شہد کی مکھی ہو میں سے بہا گئی ہے لہذا وہ اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں نہ لیل و نوار ہوئے اسی وقت ہومن اور کافر میں قیام ظاہر ہو گیا پہرہ برکجہ کیلئے عالم برزخ میں ایک خاص جگہ مقرر کی گئی۔ لیکن عالم برزخ سے پہلے ارواح کہاں چلتے تھے رہتے تھے ایک اور جگہ لکھا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارواح کو پیدا کیا تو ان کو نور عجمی کا پانی پلایا مگر بعض نے پسند کیا اور بعض نے ناپسند کیا پس جب اللہ تعالیٰ نے

دوستوں اور دشمنوں میں فرق ظاہر کر دیا اور اپنے دشمنوں کے واسطے جہنم بنانے کا حکم کیا تو جمیع ارواح کو حاضر کر کے کہا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں جنہوں نے اس نور کی چاشنی بکری ہوئی تھی اور انہوں نے خوشی اور رضا مندی سے اقرار کیا اور جو اس نور کی روشنی سے محروم ہو چکے تھے انہوں نے انکار کیا مگر ان میں سے بعض نے مجبوری اقرار بھی کر لیا اور سوقت ایک تاریکی ظاہر ہوئی ہے جو اس جہنم سے ہے اور وہ ہر لحظہ بڑھتی گئی اور ہر مومنوں کا نور ہر لمحہ بڑھتا گیا اس نور محمدی کی موت قدر معلوم ہوئی جب منکروں کو قہر الحق میں مبتلا دیکھا اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جہنم انہوں کے واسطے بنی ہے اب انشاء اللہ تعالیٰ عالم برزخ کا حال تحریر ہو گا جس سے ناظرین کو تسلی حاصل ہوگی امید ہے کہ شیخ کی مذکورہ بالا تحریر سے جو بطور اختصار بیان کی گئی ہے ارواح کی کیفیت پیدائش اور دیگر تعلقات کا حال بخوبی معلوم ہو گیا ہو گا۔

فصل دہری

عالم زمیں خدیشا قیامیہ بیان کر لیا یہ واقعی طور پر تھا یا فطری اور عقلی طریقے پر
 وَ اِذْ اخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ هَلْ نَسُوا
 بَرَكَةً قَالُوْا بَلٰى اَسْرَأَتْ كَے مفہوم میں علماء کے دو خیال ہیں ایک تو یہ کہ مضمون ان کی زبانوں
 سے ادا کیا گیا ہے زبان قال سے یعنی اللہ تعالیٰ نے انہیں ایسی فطرت بنائی ہے اور ان زبانوں
 ایسے عقلی اور اور ان کی قوائے کہے گئے ہیں کہ اگر وہ ارواح اور قوائے کو کام لیکر زمین و آسمان کی
 عجائبات میں غور کریں تو ضرور زبان قال سے اقرار کریں گے کہ ان کو کوئی موجود ہے جو انہیں ذات
 و صفات میں یکساں ہے اور تحیو و سلام کو بھی اختیار کریں یہ کیفیت ہے اللہ تعالیٰ کی اور فطرتی
 طور پر ان سے کوئی سوال جواب نہیں ہوا تھا جیسا کہ فقہائے اہل الاثر میں آئینہ احوال مذکور ہے
 قَالَتَا اٰیٰتِنَا اَلْعٰیْنِ سے یہی سوال و جواب حالی معلوم ہوتا ہے نہ کہ قالی کہہ دینے آسمان میں
 گفتگو کی امتداد نہیں پس اس تقریر حالی اور بعد ازیں کے موافق حدیث کل مولود یولد علی فطرۃ
 لہ جب اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کی پشت کو ان کی اولاد پیدا کر کے اور انہیں کو اس آفت کا شہد قرار دیا کہ ان سے پوچھا کہ کیا میں
 تمہارا رب نہیں ہوں تو سب نے اقرار کیا کہ ہاں تو ہمارا رب ہے یہ لہ یہ اللہ تعالیٰ نے آسمان و زمین کو حکم دیا طوطا و کرک
 میرے پاس آ جاؤ زمین سے آسمان کے کہا کہ ہم فرمانبرداری کیا کرتے ہیں حاضر ہیں۔

والہذا لا یجوز ان لا ینصو اندر پہی کوئی اعتراف نہیں آسکتا کیونکہ فطر سے بالفعل فطر مراد نہیں بلکہ توحید بالقوی یا فطر کی استعداد مراد ہے یعنی اگر عقل سلیم و کام لیں تو ممکن ہے کہ توحید و سلام کو قبول کر سکیں جس پر اونٹ کی منگنیاں اڑنے کے وجود پر دلالت کرتی ہیں قدموں کے نشان چلنے والے کو ظاہر کرتے ہیں ایسے ہی زمین و آسمان اور دیگر کائنات یک لطیف جبر و مبرید کی خبر دیتے ہیں پس یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسانی طبیل کو الیاس پیدا کیا ہے کہ ان پر سوائے ایک اثر کے دوسرا اثر نہیں پڑ سکتا صدر الشیخ اسی کا قول ہے کہ الفطر سے جو حدیث میں آیا ہے فطر روحانی مراد ہے یعنی جن جن حالت جو ہر موثر کے اثر کو قبول کرنے کی استعداد رکھتی ہے گمراہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہر گز نہ سے پاک ہے اور سکا کفر و معصیت میں مبتلا ہونا جسمانی لحاظ سے ہے اور الہا کا مودا نہ او دینصو اندر نہیں پہی پہی جہت ملحوظ ہے کیونکہ روح کی فطرۃ نورانی ہے اور جسم کی مکدر و ظلمانی۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ اخذ میناق کا واقعہ حقیقی طور پر ہوا ہے نہ ظنی اور عقلی طور پر کیا ابن عباس رضی عنہ سے روایت ہے کہ رب اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو اس کی پشت پر مسج کیا پس اس سے ہر ایک جان جو قیامت تک پیدا ہونے والی تھی نکالی پہ فرمایا کیا میں تمہارا رب ہوں یا نہیں اس سے کہا ہاں تو ہمارا رب ہے پس اس دن منادی کی گئی کہ چو قیامت تک ہو نہیو لا تہا ہو گیا۔ ایک شخص نے حضرت عمر سے اس آیت کو پوچھا تھا اپنے فرمایا میں نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی سوال کا جواب دیتے سنا تھا کہ خدا نے تعالیٰ نے حضرت آدم کو پیدا کیا پہ اپنے ہاتھ سے اس کی پشت کو چھو کر کچھ بچے نکالے پہ فرمایا اون کو میں جنیت کے واسطے پیدا کیا ہے یہ جنیتوں کے سے کام کریں گے پھر کسی بیٹے پر مسج کیا اس سے کچھ اولاد نکلی پہ فرمایا کہ یہ دوزخ کے واسطے پیدا ہوئے ہیں اور دوزخیوں کے سے کام کریں گے ابو مسعود کا قول ہے کہ یہ اولاد کا تمام غیر تھا ہی سلسلہ اللہ تعالیٰ نے صرف آدم علیہ السلام کی پشت سے نہیں نکالا تھا بلکہ حضرت آدم کی پشت سے چند صلیبی پڑتے پہ اون کی اولاد سے دوزخی اولاد پیدا ہوتی چلی گئی چونکہ سب کا منبع حضرت آدم کی پشت تھی اور حدیث کا منشا بھی جالی طور پر دوزخ و فیقوں کا حال ظاہر کرتا تھا اور درمیانی واسطوں سے کچھ سر و کار نہ تھا لہذا سب کو حضرت آدم کی طرف منسوب کر دیا اور آیت مذکورہ بالا میں جو حضرت آدم کی صلیبی اولاد کا احتجاج نہیں آیا تو اس کی یہ وجہ ہے کہ اس آیت کے اصل مطلب سے واقعہ کا اظہار نہیں کیا بلکہ اسمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطبین کو جو اپنے شرک کو اپنے آباؤ اجداد کی طرف منسوب کرتے تھے تمہارا سب کا تہا مراد انہی جن جن کا تمہارا منسوب قائم کرنا مطلوب ہے کہ تم میرے سب کا حوٹ اپنے آباؤ کی پشت سے ظاہر ہوئے تھے اور تم نے قرار کیا تھا کہ ہم شرک

نہ کریں گے۔ اب ہر وقت تمہارا یہ کہنا کہ ہم اپنے باپ دادوں کی تقلید سے شرک کرتے ہیں بالکل مقبول
 ہے۔ اس واسطے اس آیت میں ہر ایک کو اس کے باپ کی طرف مکتوب کر دیا اور نہ بتلایا کہ حضرت
 آدمؑ کی پشت سے صرف اس کے صلیبی بیٹے پیدا ہوئے تھے۔ کیونکہ اگرچہ حسابات کا اظہار مقصود
 نہیں ہوتا اور حضرت عمرؓ کی حدیث میں جو اخذ میثاق کا ذکر نہیں آیا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ
 یہ واقعہ ہوا ہی نہیں اب جلیں کھٹتا ہوں کہ حضرت ابو سعودؓ سے قول سے کہ اللہ تعالیٰ نے اس
 کو حضرت آدمؑ کی پشت سے بالذات پیدا نہیں کیا یہ نہ سمجھنا کہ اس کو اس قول کی کہ اللہ تعالیٰ نے
 حضرت آدمؑ کی تمام اولاد کو اسی کی پشت سے نکالا ہے۔ تردید ہوتی ہے حالانکہ تفسیر خازن میں ہے
 کہ اس حق کا یہی مذہب ہے اور سلف صالحین کی روایتوں سے بھی یہی معام ہوتا ہے جیسا کہ طلب
 نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
 اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کی پشت سے عقیقہ نمان اقرار لیا اور اس کی پشت سے سب کے لڑکے جن کو بطول
 کی طرح اس کے آگے بچھا دیا یہ فرمایا کہ کیا میں تمہارا رشتہ نہیں ہوں سب نے کہا کہ بیشک تو ہمارا رشتہ
 حضرت ابن عباسؓ کا ایک اور روایت بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب کے پہلے حضرت آدمؑ زمین مہند
 میں اتارا۔ پھر اس کی پشت پر مسج کیا پھر اس سے جملہ ارواح جو قیامت تک پیدا ہونے والے تھے
 نکالے پھر ان سے عہد و پیمان لیا ایک اور روایت میں یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ
 کی پشت کو ڈھتہ لگا یا پھر ہر ایک روح کو جو قیامت تک پیدا ہوا تھا نکالا پھر ان سے عہد لیا
 کہ میری ہی عبادت کرنا میرے ساتھ کسی کو شریک نہ کرنا پھر ان کے ذوق کا صفا من خود بخود ان کو
 حضرت آدمؑ کی پشت میں پس کر دیا پس جب تک تمام عہد کر نیوالے پیدا نہ ہو لیں قیامت نہیں آئے گی
 مہمان میں سے جسے آخری میثاق پایا اور اسے پورا کیا یعنی بلوغت کے زمانہ تک پہنچنے کے بعد
 اطاعت بجالا یا تو اس کو پہلے میثاق سے فائدہ ہوا اور جسے دوسرے زمانہ میثاق کو حاصل کیا
 مگر طاعت نہ کی تو اس کو پہلے میثاق سے ہی کچھ فائدہ نہ ہو گا اور جو بچپن ہی میں مر گیا اور زمانہ
 بلوغت تک نہ پہنچا تو وہ فطرت کے مطابق پہلے ہی میثاق میں فوت ہو گیا یہ بھی روایت ہے کہ اللہ
 نے ان سب کو کہا کہ یاد رکھو تمہارا میرے سوا کوئی محبوب نہیں پس میرے ساتھ کسی کو شریک
 نہ کرنا کیونکہ میں مشرکوں اور بے ادبوں سے بدلہ لوں گا پھر میں تمہاری طرف رسول بھیجوں گا
 جو تم کو میرے وعدہ یاد کرے گا میں نے تمہارے واسطے کتابیں نازل کر دیں گی پس سب نے اقرار کیا کہ ہم اقرار
 کرتے ہیں کہ تو ہی ہمارا رب ہے تیرے سوا ہمارا کوئی مالک نہیں پس ان کے اقرار لیکر ملائکہ کو ان پر شاہد بنایا

اور کہا کہ ان فرشتوں نے گواہ ہوئے فرشتوں نے عرض کیا ہاں حضرت ہم گواہ ہیں جس روایت میں ہے
 عبارت سے اہبط ارض اطمینان و مسکن ظہر و در حضرت آدم کو ملک ہند میں انا اور اوسکی پشت پر مسج
 کیا اس سے واضح طور پر ثابت نہیں ہوتا کہ اخذ مینا قی ہند میں ہوا تھا البتہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اخذ
 مینا قی ہند میں اسے جانے کے بعد ہوا تھا اس سے اس قول کی تردید نہیں ہوتی جو مشہور ہے کہ اخذ
 مینا قی بمقام لغمان ہوا تھا جو فرس کے قریب ایک جگہ ہے البتہ اس قول کے مخالف کہ اخذ مینا قی آدم
 کے زمین پر اتارے جانے سے پہلے آسمان پر ہوا تھا اب میں لکھتا ہوں کہ باوجود احادیث و تحقیقی
 مینا قی ثابت ہونے کے اس کے مفہوم کو مجازی معنی پر حل کرنا کیونکر جائز ہے حالانکہ حقیقی معنی پر محمول کرنا
 سے کوئی عقلی اور شرعی مانع لازم نہیں آتا پس کیا ضرور ہے کہ مجازی معنی کے جائیں کیونکہ اللہ تعالیٰ
 کے قول کے سامنے کسی دوسرے کے قول کی کیا حقیقت ہے فرقہ معتزلہ نے اس مینا قی سے بالکل
 انکار کیا ہے اور اس کے ناممکن ہونے پر کئی دلائل پیش کئے ہیں بخیر ایک اہل دلیل ہے جسکو فخر راز
 اور ابن عابد نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ عہد و پیمان کا معاملہ عقلمند سے ہو سکتا ہے۔
 اگر خدائے اُن سے عہد لیا ہوگا تو وہ ضرور عقلمند ہوں گے اور اگر عقلمند تھے تو چاہیے تھا کہ اس
 جہان میں بھی وہ اخذ مینا قی یا دہرنا کیونکہ کوئی عقلمند اتنے بڑے واقعہ کو بھول نہیں سکتا اور
 بالکل بھول جانا عقلاً بالکل ناممکن ہے اس دلیل سے تناسخ کی تردید نکلتی ہے کیونکہ اگر ہم اس
 جسم سے پہلے کسی اور جسم میں ہوتے تو ضرور ہم کو یاد ہوتا کہ ہم کسی جسم میں تھے پس جب اتنی بات
 یہی یاد نہیں تو معلوم ہوا کہ تناسخ باطل ہے کیونکہ لازم کا انتفاء ملزم ہے انتفاء کا منقضی ہوگا
 ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ زندگی عقل اور فہم کے لئے حصول جسم شرط ہے جسم کے بغیر یہ وہ منافقت
 میں نہیں آسکتے کیونکہ اگر عقل و فہم کیلئے انسانی جسم کی قید دلگالی جاوے تو لازم آتا ہے کہ
 مادے کا ہر ایک ذرہ اپنی خاص حالت میں بڑی بڑی کتابوں کا مصنف اور عقل و دانش کا بیابان ہو
 اور اگر یہ بات بغرض محال تسلیم ہی کر لی جائے تو یہی جمہالت کا دواڑہ کھل جانے کا علم و جبل میں امتیاز
 نہ ہوگا کیونکہ جاہل اور بیوقوف لوگ اپنے چھوٹے دعویٰ کے ثبوت میں کہہ سکتے ہیں کہ خدا ہر ایک
 بات پر قادر ہے اگرچہ اولا کا دعویٰ سرسراہی ہو پس ہر ذرہ و راننا پڑے گا کہ عقل و فہم کیواسے
 انسانی جسم کا ہونا ضروری ہے پس ہرگز ممکن نہیں کہ تمام ذرات جو حضرت آدم علیہ السلام کی پشت پر
 نکالے گئے تھے عقل اور فہم کی جسم میں ہوں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حضرت آدم کی تمام اولاد جو ابتدائے
 خلقت سے قیامت تک جہاں میں پیدا ہوگی سب کا جسم انسانی کیسا تھا ہر کوئی زمین پر نہ تھا محال تھا

لطلان میثاق پر تیسری دلیل یہ ہے کہ اس اخذ میثاق کا فائدہ آیا ہیوقت تھا تا کہ اور نہ چھت قائم ہو جائے یا اس دنیا میں پیدا ہونے کے وقت پہلے صورت تو باطل ہی اس واسطے کہ تمام امت کا اتفاق ہو کہ ایسے میثاق سے کوئی ثواب عذاب کا مستحق نہیں ہو سکتا اس طرح پیدا ہونے کے بعد ہی اخذ میثاق کسی چھت نہیں ہو سکتا کیونکہ نہ وہ وعدہ کسی کو یا د ہے اور نہ کسی چھت ہو سکتا ہے چوتھی دلیل یہ ہے کہ وہ ذرات عقل و فہم میں بچوں سے زیادہ وقت نہ کہتے تھے تو بچے جب مکلف نہیں ہیں تو وہ کیونکہ مکلف ہو سکتے ہیں پانچویں دلیل یہ کہ آیت خلیفۃ الانسان ھذا خلقناک من ماعداہ افی سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان لطف سے پیدا ہوا ہے اور اخذ میثاق کیلئے لازمی ہے کہ وہ ذرات عقلمند ہوں پس اگر اخذ میثاق مان لیا جاوے تو لازم آتا ہے کہ انسان لطف سے پہلے موجود تھا اور لطف سے پیدا نہیں ہوا حالانکہ یہ بات آیت مذکور کے خلاف اگر کوئی کہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اخذ میثاق کے وقت عقل و فہم دیدیا ہو پہلے ان صفات کو سلب کر لیا ہو۔

پھر دوبارہ رحم مادر میں پیدا کر کے بہہ دنیاوی زندگی عطا کی ہو تو ہم کہیں گے کہ یہ باطل ہو کیونکہ اگر ہم یہ بات ہوتی تو لطف سے انسان کی پیدائش بطریق ابتدا نہ ہوتی بلکہ سبیل عادی ہوتی حالانکہ تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ انسان کی ابتدائی پیدائش لطف سے ہی ہوئی ہے چھٹی دلیل یہ ہے کہ وہ ذرات بعینہ ہم لوگ ہیں یا غیر دوسری صورت تو بالاجتماع باطل ہی پہلی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ ذرات لطفہ مصنفہ اور علقہ کی حالت میں ہی عقلمند تری یا نہیں اس حالت میں اولکا عقل ہونا مشاہدے کے خلاف ہی دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ انسان کو چار دفعہ زندگی عطا ہوئی ہو ایک میثاق کے وقت - دوسری اس دنیا میں - تیسری قبر میں چوتھی قیامت کے وقت اور موت تین دفعہ آئی ہو ایک تو حیات میثاق اول کے بعد - دوسری دنیا کی موت -

تیسری قبر کی موت اور یہ حیات و ممات کی تعداد کا شمار قرآن شریف کی اس آیت کے مخالف ہے جو ربنا حیثینا الثنین واکفنا الثنلتین یعنی خداوند اوتنے دو دفعہ ہم کو پیدا کیا اور دو دفعہ مارا سے ثابت ہوتا ہے ان دلائل کا حسب ذیل جواب دیا گیا ہے چنانچہ پہلی دلیل یعنی اگر اخذ میثاق صحیح ہوتا تو ہمیں اب بھی یاد ہوتا اسکا جواب یہ ہے کہ تمام گذشتہ حالات کا یاد رکھنا اللہ تعالیٰ کا خاصہ ہے انسان کے لئے ہول جانا ہی ممکن ہے اس جواب سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اس صورت میں تو تناسخ کے قائل بھی اس اعتراض کا جواب مذکور سے ان پر فرار ہو رہے ہیں یہی جواب دے سکتے ہیں دوسرا اس دلیل سے تناسخ کی تردید کی سطح ہو سکتی ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ تناسخ اور

لہ انسان کا جانتے نہ کہ اگر کوئی چیز بنایا گیا کہ یا نہیں بنایا کہ وہ کوئی فلان پانی (اور غیر) سے پیدا ہوا ہے یا

اخذ ميثاق میں بڑا فرق ہے تنازع کی صورت میں تو روح کو زمانہ دراز تک کسی جسم میں رہنا پڑتا ہے
 اور عادتاً یہ بات محال ہے کہ روح زمانہ دراز تک کیاو کی ہوئی بات کو بالکل بھول جاوے مگر اخذ
 ميثاق چونکہ نہایت ہی قلیل زمانہ میں ہوا تھا اسلئے اس واقعہ کا بھول جانا کچھ بعید نہیں دوسری
 دلیل کا جواب یہ ہے کہ حصول حیات کے واسطے جنم کا ہونا ضروری نہیں کیونکہ جو ہر فرد حالانکہ قابل
 تقسیم نہیں مگر عقل و حیات کو قبول کر سکتا ہے پس اگر تمام ذرات کو فرو بنایا جائے تو سب کا حضرت
 آدم کی پشت میں سما جانا کچھ مشکل نہیں یہ جواب اس صورت میں ہے جبکہ یہ مانا جاوے کہ انسان
 جو ہر فرد اور ناقابل تقسیم ہے اور اگر انسان نفس ناطقہ کا نام ہو جو ایک جو ہر ہے نہ تخی ہے اور
 نہ کسی میں حلول کئے ہوئے ہے تو یہ اعتراض ہی باطل ہو جاتا ہے تیسری دلیل کہ اخذ ميثاق
 سے کیا فائدہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ایک تو انکی فطرت میں اللہ تعالیٰ کی رزاقیت ربوبیت
 اور الوہیت کا بیج بونا معصوم و تہا دوسرے جب قیامت کے دن اون کو وہ ميثاق یاد دلایا جائیگا
 پہر اوپر حجت قائم ہو جائے گی (مگر یہ جواب نہایت رکیکا اور کمزور ہے) چوتھی دلیل کا یہ
 جواب ہے کہ جب یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چیونٹیوں کو عقل و فہم عطا کر دی جیسے کہ قالت
 ثعلبہ یا ایہا النمل ادخلوا مساکنکم الذین چیونٹیوں نے آپس میں کہا کہ آپے گھروں میں
 چلی جاؤ مبادا سیدان کا لشکر تم کو برباد کر دے اس سے ثابت ہوتا ہے اور بعض پہاڑوں کو
 بھی جیسا کہ آیت و سخن نامع کہ اودھجبال لیجعلن علیہم منی پہاڑ داؤد کے تاج
 فرمان کر دیئے تھے جو تسبیح کرتے رہتے تھے سے ثابت ہوتا ہے جب چیونٹیاں اور پہاڑ عقل
 سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں تو ارواح کیواسطے یہ اسکان کیوں ساقط ہوتا ہے؟
 پانچویں دلیل کا یہ جواب ہے کہ ہم ہرگز تسلیم نہیں کرتے کہ انسان کے صرف یہی معنی ہیں بلکہ انسان
 کا لفظ جسم پر بھی بولا جاتا ہے یعنی لطف سے صرف انسان کا جسم پیدا ہوتا ہے نہ خود انسان یا
 ہم کہہ سکتے ہیں کہ آست میں لفظ انسان کے پہلے لفظ جسم مقرر ہو پس مطلب یہ ہے کہ لطف
 سے صرف انسانی جسم بنایا گیا ہے یا آست میں مجاز و سئل ہے کہ بعض کے اطلاق سے کل مراد لیا گیا ہے
 اور یہ بات ہی قابل تسلیم نہیں کہ انسان کی ابتداء کے آفرینش لطف سے ہے کیونکہ لطف سے اسکی
 ابتداء پیدا لیش بلحاظ ظاہری صورت کے ہے نہ باعتبار مادے کے اسلئے کہ اسکی اصلی پیدا لیش
 ہی مادے سے ہوئی ہے چوتھی دلیل کا یہ جواب ہے کہ ارواح پر موت نہیں آتی بلکہ احسام فنا
 ہو جاتے ہیں اور احسام پر صرف دو دفعہ موت آتی ہے ایک دنیا میں پہر قبر میں کیونکہ قبر میں

کیونکہ قبر میں روح سوال کیلئے واپس کیا جاتا ہے یہ فرض کیا جاتا ہے اور نیز میں لکھا ہے کہ
 جب اللہ تعالیٰ کے ازلی علم میں یوں تھا کہ بنی آدم کے ایک گروہ کو جنت میں لیجاوے
 اور دوسرے گروہ کو دوزخ کے لائق بنائے تو اسنے انسان میں روح عقل ہستیا اور معرفت
 اور اور ایمان کو بطور ودیعت رکھ دیا۔ محض عقل کے ذریعہ کمال پر ایک قسم کا حجاب آ جاتا ہے
 مگر جب قدرت اچھی کا مشاہدہ کرتا ہے اور ایمان سے منور ہوتا ہے تو وہ حجاب اٹھ جاتا ہے
 پس جب اللہ تعالیٰ کسی کے عذاب اور پاکت کا ارادہ کرتا ہے تو اسے وہ حجاب
 ظاہری ہوجاتا ہے جس سے نور ایمان اور مشاہدہ زائیں ہوجاتا ہے پھر اوس میں اوصاف میں
 مفارقت ہوجاتی ہے۔ کاش جب اوس میں بھی مفارقت آجائے تو اوس کا روح کسی
 چیز سے وابستہ نہ رہے پھر وہ اپنے عقل پر اعتماد کرتا اور اسی کو ہر کام میں اپنا رہبر گردانتا
 ہے جس سے اوسکی شقاوت اور مفارقت زیادہ ہوجاتی ہے یہاں تک کہ اسی کو ہر
 کام میں متقیل بالذات سمجھتا ہے اور خدا کے تعالیٰ سے بالکل منقطع ہو جاتا ہے لیکن
 اگر ایسا انسان یہ سوچتا کہ یہ عقل بھی خدا کا عطیہ ہے اسکا اصلی محرک اور محرکہ بھی
 ہے تو ممکن تھا کہ خدا سے تعالیٰ کی طرف مائل ہوتا اور جمشادہ ذلیل ہوجاتا تھا جسے
 پھر حاصل ہوتا حاصل کلام یہ کہ وہ بد نصیب قدیم سے منقطع ہو کر حادثہ سے وابستگی
 پیدا کر لیتا ہے پھر جب اللہ تعالیٰ جان لیتا ہے کہ وہ راہ راست سے روگردان ہو گیا ہے تو
 اوسکی طرف اپنے رسول بھیجتا ہے تاکہ اوس کو راہ راست پر لایاں۔ ہر وقت اللہ تعالیٰ
 کا ازلی اور اجالی علم تفصیلی و جمہی حاصل کرتا ہے اسول سے پہلے لوگ ان رسولوں کو مان
 لیتے ہیں اور بعض انکی تکذیب کرتے ہیں مٹنے والا گروہ عقل کی نا بعداری سے کہ عقیدہ
 مخوف ہوجاتا ہے لہذا وہ رسولوں کی تصدیق کرتا ہے اور کذب گروہ بالکل اپنی عقل
 سے غلام بن جاتے ہیں وہ نکاسا را دار و مدار عقل کی ابتلا پر ہوتا ہے۔ خود گمراہ ہوجاتے
 ہیں دوسروں کو گمراہ کرتے ہیں (یہی) پھر رسولوں کے مٹنے والے بھی دو طریق ہوجاتے ہیں۔
 ایک گروہ تو شخص ایمان بالغیب پر قناعت کرتا ہے اس میں زیادہ تجسس نہیں
 کرتے یہی عام مومن ہیں اور دوسرا گروہ باوجود اقرار اور تصدیق کو مشاہدہ کا دروازہ کھولتا

چاہتا ہے پس بعض پر معرفت کا دروازہ ہمیشہ کے واسطے کھل جاتا ہے اور بعض پر کھنگر بند
 ہو جاتا ہے عسا حیدر بننے لپٹے دستا ہے پوچھا کہ حجاب کیا چیز ہے جس سے مشاہد باطل
 ہو جاتا ہے کہا وہ جن سے جو ظلمت کا سبب ہو جاتا ہے یا کوئی اور چیز ہے اور انہوں نے فرمایا
 کہ حجاب وہ تاریکی ہے جو اس ذات پر چھا جاتی ہے اور ذات حق کے مشاہدے سے روکتی
 ہے اس میں کہتا ہوں کہ اس شخص سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جمیع ارواح
 کو اپنی توحید پر مقرر فرمایا ہے ایک دفعہ ظاہر سے ایک دفعہ تو بلا واسطہ رسول اور یہ حجاب چھینا پھر
 یہ واقعہ بروز اخذ میناق ہوا اور دوبارہ بلکہ پھر رسول جبکہ اوپر حجاب طاری ہوا کیونکہ
 اس وقت ان کے دل رنگ آلودہ ہو جاتے ہیں اور نور حق سے متفرج ہو جاتے ہیں کفر
 کی تاریکی ان میں پوشیدہ ہو جاتی ہے اگرچہ ظاہر میں نورانی معلوم ہوتے ہیں پر حجب
 ناخوشی سے اقرار کرتے ہیں اور حجاب سمندر ہو جاتے ہیں تو انکی پوشیدہ تاریکی ہی ظاہر
 ہو جاتی ہے حجاب کہ لیلیٰ کہو کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے جو جن جن کے حالات میں
 گمراہی ہے بیشک حضرت محمد بن عربی نے فتوحات کی جگہ ۲۸۴ باب میں صریحاً
 سے ذکر کیا ہے کہ عجب ارواح اخذ میناق کے وقت حسی صورتوں سے آگے ہوتے۔
 اللہ تعالیٰ نے ارواح النبی کو صورت حسی کا ہی مدبر اور حلال بنا لیا ہے خواہ دنیا میں
 خواہ برزخ میں یا آخرت میں۔

اپس پہلی صورت وہی صورت ہے جس پر ان سے وحدانیت کا اقرار لیا گیا ہے اور صورت
 کے ساتھ اس صورت جسمانی (دنیاوی) کی طرف بھی کیا اس میں کہتا ہوں کہ شیخ
 کی عبارت میں یہ صورت جسمانی صورت ہوتی مراد ہے جو جسمانی نہیں بلکہ روحانی ہے جس
 خیال کرنا چاہیے کہ وہ صورت کسی ہوگی حالانکہ وہاں کوئی جسم نہیں تھا۔ بلکہ کلمہ کے
 اور انکی نمونہ خواب میں ظاہر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کہ تاکر



دوسرا باب

روح کی دوسری پیدائش کے بیان میں

اس کے عالم ارواح میں اجسام میں آنے سے پہلے متعلق ہونے پر اس میں
چھوٹ کر جاننے پر ہی باعث موت بدن سے جدا ہونے پر قبضہ میں داخل ہونے
پر جدا ہونے کی کیفیت میں اس میں ۱۳ بارہ فصلیں ہیں۔

روح کے عالم جسم میں نازل ہونے اور اس نازل کی حکمت کے بیان میں

یاد رہے کہ نفس ناطقہ اگرچہ اپنی پیدائش اولیٰ میں کمالات اور افعال عقل کے زیور سے آراستہ
سوتا ہے لیکن پہری بہت سے کام ایسے ہیں کہ ان کی تکمیل و تفصیل بدن سے متعلق ہوتے
اور جسم کے کمالات ظاہری اور باطنی کو استعمال میں لانے کے بغیر ہرگز ممکن نہ تھے جیسا کہ
ارسطو طاطالیس کا قول ہے کہ نفس ناطقہ کو اس عالم جسام میں اتارنے سے یہ نایاب ہے
کہ وہ اپنے مخفی اور پورے شیدہ کمالات کو اپنے ایک سے اور عالم عقلی میں جن کاموں کے اظہار کی ہر
میں ہندو اور موجود ہستی اور سکون ظاہر میں بھی کر لے کیونکہ اگر وہ افعال وقوع میں آتے تو اس کے
تمام قولے اور افعال باطل ہوجاتے جس سے نفس ناطقہ اپنے تمام پسندیدہ حضائیل اور حمیدہ فضائل
کو کہو بیٹھا۔ پھر اس سے کوئی خوبی اور بزرگی ظاہر نہ ہوتی اور نفس کی شرافت و نصیبت اور
قوت معلوم ہوتی اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نفس اگرچہ اپنی ذات اور مطلق حقیقت
کی رو سے بدن کا محتاج نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کی فطرت میں ایسے کمالات و ذات
رکھے ہیں جن کا حاصل کرنا ضروری ہے اور ان کے لئے ایسے مقامات محمودہ یا درجہات مذکورہ
مقرر کیے تاکہ اس کا پہنچنا ضروری ہے تاکہ آخرت میں وہ نعم مقیم یا عذاب الیم کا مستحق ہو سکے

پس ان چار امور کا ظہور سببات پر موقوف ہے کہ نفس مختلف آلات اور متعدد حواس
 کے ذریعہ جو فطرتاً اس میں مخفی اور عالم عقل میں بالقوہ وجود ہوتے ہیں کام کرے اس واسطے
 حکمت الہی نے اس کو عالم عقلی سے عالم حیا میں بھیج دیا تاکہ اس سے وہ افعال اور کردار
 صادر ہوں جس سے وہ اس مقصد و غایت کو پہنچ سکے یہی باعث ہے کہ فطرت اول
 میں جب اس کی عالم عقلی کی مدت مقررہ گزر جاتی ہے تو اس کی معرفت اور اک رو عانی اور
 وجود عقلی سب مسلوب ہو جاتے ہیں پھر اس کے واسطے جسم طبعی مادی جو بدن جسمی و تعلقی
 کے موافق ہوتا ہے بنایا جاتا ہے جس سے وہ اپنی منزل مقصود تک پہنچنے کے قابل
 ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ نفس کو بدن کی ضرورت پڑتی ہے ورنہ اپنی مطلق ذات کے
 لحاظ سے وہ ہرگز بدن کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ اس جسمانی لباس کے پہنے ہی وہ موجود
 اور اس کے جدا ہونے کے بعد ہی وہ ریگا پس اس سے معلوم ہوا کہ روح اپنی محض صورت و حیثیت
 خاص کے اعتبار سے جسم کا خواہاں ہے تاکہ اس سیدے سے اپنے اصلی مطلوب تک پہنچ کر
 مبدء افعال و لذات باری کا قرب حاصل کرے اس خاص شکل میں اگر اخلاق حمیدہ و اوصاف
 نیکو مبدیہ اور اعتقادات صالحہ یا خیالات فاسدہ کا اکتساب کرے اور درجہ امکان سے
 نکل کر مرتبہ و قیاس تک پہنچے اور اخلاق فاضلہ و اوصاف حقہ کے حاصل کرنے سے ابدی
 سعادت کا لباس پہن کر فرشتوں کے مرتبہ تک پہنچ جائے یا بد کرداریوں و ناہنجاریوں
 اور اعتقادات فاسدہ کی وجہ سے سردی شقاوت کا شقیقہ مانتے پر لگا کر شیائین
 سکڑاؤ اور شرابیہ کار کے زمرے میں داخل ہو جائے جس کی رازی فرماتے ہیں کہ اس
 ساری تقریر کا مہمل کلام یہ ہے کہ نفوس جو اپنی ذاتی فطرت کے لحاظ سے محض نفسانی
 صفات کو قبول کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں وہ اپنی انہی صفات کی وجہ سے درجہ
 قوت و امکان سے نکل کر مرتبہ و قیاس میں آجاتے ہیں پس دوسری حالت میں ہی
 نفسانی صورتیں دوسری قسم کا لباس اختیار کر لیتی ہیں جس کے باعث وہ اس دوسری
 حالت میں کامل بالفعل ہو جاتے ہیں لہذا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی چیز ایک ہی اعتبار سے
 قوت اور فعل یا کمال اور نقصان ہو جائے۔

پس نفس طمع چونکہ بدن کے قبول کر سکی استعداد رکھتا ہے لہذا اس کو بدن کی ضرورت
 بھی ہے ورنہ جب وہ امکان سے درجہ وقوع میں آ جاتا ہے تو اس سے استعداد کی
 قوت زایل ہو جاتی ہے اور بدن سے جدا ہوتے وقت ایک اور قسم کا مصوری وجود ایک
 جدا ہو جاتا ہے اس وجود میں مادہ اور استعداد کا لگاؤ نہیں ہوتا۔ نفس غلبہ اور شقیہ
 جس طرح دنیاوی حیات میں بالکل ناقص ہو جاتے ہیں اس طرح اس نقصان کیساتھ اس
 قوت اور استعداد بھی جاتی رہتی ہے۔ یہاں تک شقاوت کے درجہ کمال کو پہنچ جاتے ہیں
 صدمہ کشاوری ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ نفس میں ایک استعداد بالقوہ ہے یعنی حصول کمال
 کی نظر آوری اور مصوری بالفعل یعنی اس کا بدن میں موجود ہو کر کمال مقصود کرنا اس واسطے
 کہ اگر اس میں حصول کمال کی استعداد نہ ہوتی۔ بلکہ یہ صفت بالفعل موجود ہوتی تو وہ عقل ہوتا
 نہ نفس۔ مختصر یہ ہے کہ نفس جو وظائفی اور معنوی کے اعتبار سے اپنی ابتداء پر اللہ
 میں کمالات وجودی اور صفات جسمانی سے بالکل جانی ہوتا ہے اسی واسطے اس کی
 عقل ہولانی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں بھی بیوقوفی کی طرح ہر قسم کی ذہنی اور عقلی
 صورتوں سے بہتر ہوتا ہے اور تعلق بدن کی حالتیں چونکہ اس کا کمال جسمانی آلات پر
 موقوف ہوتا ہے لہذا وہ اپنے حصول کمال مطلوب میں ان جسمانی اوزاروں کو کام لیتا کہ
 پہرچونکہ روح کے تعلق بہت سے کام ہیں لہذا ان سب کی انجام دہی کے لئے اس کو
 مختلف قسم کے آلات عطا ہوئے ہیں جس سے وہ ایک خاص کام لیتا ہے مثلاً اکچھو
 دیکھتا کانوں سے سنتا۔ دلی سے سوچتا۔ زبان سے ذائقہ اور تعلق کا کام لیتا ہے قوت
 غضبیہ سے غضب قہر کا مدور ہوتا ہے اس طرح آگے قیاس کر لو اور اگر ایک ہی آلہ سے
 بہت سے مختلف اور استعداد کام لئے جاتے تو ضرور ہے کہ وہ کام آپس میں خلط و خلط ہو جائے
 پس جو کمال چاہیے تھا حاصل نہ ہوتا اس واسطے اس کو بہت سے آلات دیئے گئے ہیں تاکہ
 وہ ہر ایک قسم کے علوم و فنون ہر طرح کے اخلاق و عادات اور مختلف و صنوع کے فضائل
 و کمالات حاصل کر سکے بنا بریں نفس کو جسم طبعی کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے ان زبان حال سے
 مبدعین ان اور وہاں اللہ تعالیٰ سے ایک ایسی صورت اور مشیت بدنی کی التجوی

دوسری فصل

روح کیلئے جسم کے بننا برابر کرنے اور نفع روح کے لئے مسدود بننے کی سیافنس
 وَأَقْلَحَ خَلْقًا الْإِنْسَانَ مِنْ طِينِ سَلْطَانٍ سَلْطَانًا مُطَهَّرًا فِي قَرَارٍ
 مِثْلَيْنِ الْخَلْقِ الْإِنْسَانِ بِالْجَوْنِ عِلْمًا كَقَوْلِهِ سَبَّحَ كَلَامَ آيَاتِ حَمْدِ الْإِنْسَانِ سَبَّحَ حَمْدِ الْإِنْسَانِ مَرَادُ
 ہے نہ کہ کوئی خاص آدمی معنی یہ کہ ہم نے جنس انسان کو اجالی طور پر آدم کی پیدائش کے
 ضمن میں مٹی کے غلط سے بنایا عربی میں جین گئی دوسری چیز سے نکالی جاوے ایسکو
 سالار کہتے ہیں چہرہ سالار بطور چہرہ ہوتا ہے ایک قزوہ جو بطور غلامہ راہ خط کے سپرد
 دوسرے وہ جو بطور فضلاء اور زانیہ ہو جسے خاص اور کوراکر کٹ وغیرہ لیکن آیت میں
 سالار سے پہلی قسم مراد ہے اور حرف عین ابتداء ہے اور خلق کے معنی ہیں اور دوسرا
 صون جو طین سے پہلے بنیاد سے جو لفظ کا اندیشہ مفرد کے معنی ہے اور اگر سالار کے
 معنی مسکول کے لئے جاوے تو پھر دوسرا ہی سالار کے معنی ہو جائے گا مگر یہ پہلی تالیف
 زمین کا بعض کا قول ہے کہ اس آیت میں انسان سے ملو حضرت آدم میں کینو کا مٹی کے
 خلاص سے وہی پیدا ہوئے تھے اور جعلنا کی ضمیر کا مرجع جنس انسان ہے نہ حضرت آدم
 کی ذات یا آیت میں مضاف حضرت ہے اور اصل عبارت یوں ہے کہ جعلنا انسانا من
 طين تر یعنی حضرت آدم کو مٹی سے اور اس کی اصل کو لفظ سے پیدا کیا یا وہی جو کا
 ضمیر سالار کی طاعت سلج ہے اس لیے معنی ہوئے کہ ہم نے خلاص کو لفظ بنایا فی قیام ملکین
 رحمہم اوستے کیونکہ تمام طرف اکثر مصلحت کی جگہ استعمال ہو کر مبالغہ کا خلیہ دیتا ہے مطلب یہ
 کہ جہاں لفظ قرآن پاتا ہے وہ جگہ نہایت مطہر معلوم ہے اور لفظ ملکین لفظ قول کی دوسری
 صفت ہے ملکین کی صفت قرار ہی میں موجود ہو ہو ملکین کسی دوسری زائد صفت کو ظاہر
 نہیں کرتا صرف اسی وصف کو جو قرآن میں مضمون ہو ملک ہے ثابت کرتا ہے جیسے شیطان اگر لہ
 میں لفظ رحیم کہی اند وصف کو ظاہر نہیں کرتا کیونکہ شیطان کے ذاتی مفہوم میں جو رحیمیت کا
 وصف پایا جاتا ہے یا مصلحت یعنی طرف کے کہ رحیمیت کے مفہوم اور محفوظ ہو ملک ہے نہ

علقہ یعنی جامہ اوزان بنادیا پھر علقہ کو مضغ یعنی گوشت کا ٹکڑا بنا دیا پھر مضغ کے اکثر حصوں کو ہڈیاں بنا دیا یعنی اوس کو سخت بنا کر اوصناع مخصوصہ اور ہڈیات مطلوبہ کے موافق ان کو بدن کے ستون اور ارکان بنایا پھر ان ہڈیوں کو بقدر ضرورت گوشت کا لباس پہنا دیا پھر اس آیت میں جو لفظ (لحم) کے بہت سے عطف آئے ہیں ان کو ظاہر ہو رہا ہے کہ اس ہر ایک بناوٹ اور تبدیلی میں تفاوت ہوتا رہتا ہے اور ہڈیاں چونکہ کئی اقسام اور مختلف شکلوں کی ہوتی ہیں اس واسطے جمع کا لفظ آیا ہے لکن انشاء لا خلاقاً آخر سے یا تو بدن کی صورت مراد ہے یا روح اور دیگر قوسے کی شکل یا دونوں اس دشم سے بھی ظاہر ہو رہا ہے کہ ان دونوں سپہ آیتوں کے درمیانی وقت کا وقفہ اچھا خاصہ ہوتا ہے فقہار اللہ کے یہ معنی میں کہ اللہ تعالیٰ کی شان اس کی حکمت بالغہ سے ظاہر ہوتی ہے پھر اسم ظاہر یعنی اللہ کے لئے میں یہ اشارہ ہے کہ یہ تمام افعال عجیبہ و غریب الوہیت پر دلالت کرتے ہیں ۔

برصنعت صناع فدا حیت کہ سادیم

از باد کش صورت زمینہ سرآب

پس انسان کو چاہیے کہ اس کی قدرت کی کمونوں کو دیکھ کر یا سنگسار سجود و سجود ہو جائے اور سرکشی اور نافرمانی کی قید سے آزاد ہو کر اس کی عبادت اور اطاعت کے جبل المنین میں پائیدار رہے

تبیہیں

تنبیہیں

یاد رہے کہ لفظ کی مزاج اس قدر متبدل ہوتی ہے کہ ہر دو اطراف قوت و فعلیہ ارکان اور وقوع میں بہا طبع کسی کی طرف مایل نہیں ہوتی بلکہ اس کا مادہ بالکل بیویلی اولیٰ کی طرح برابر کو قبول کر سکتا ہے یعنی لفظ تمام قوسے اور کیفیات کے باطن طبع جاری ہوتا ہے اور ہر ایک قسم کی مخالفت یا موافقت کمالی و دنیوی جنکی ضرورت پڑتی ہے ۔ مثلاً جذب دفع ہمساک ہضم رشہ و غیرہ مختلف افعال کے مدد و مدد کے قابل ہوتا ہے خواہ وہ افعال طبعی ہوں یا

لے ان الفاظ کی پہلی تفسیر کر دی گئی ہے بوقت ضرورت پھر دیکھ لینی چاہیے ۔

خواہ کسی عقلی یا خیالی ہو۔ کیونکہ اگر اس لئے میں باطل کی قسم کی فعلیت (حرکت) نہ
 ہوتی تو تمام اشیاء کے مخالف افعال کو قبول نہ کر سکتا اور ہر ایک قوت میں اس کے وحدت
 تامہ کے رو سے ہر ایک حقیقت جو اس کے صادر ہو سکتی ہے اور نہیں شامل ہوتی ہے۔ جیسے
 دریا میں جو ہر ایک ندی نالہ جوئے پر نالہ گہرا اور پیا لٹکل سکتا ہے تو اسکی وجہ یہی ہے
 کہ ان تمام اشیاء پر حاوی اور وہ سب دریا میں موجود ہیں کیونکہ کسی چیز سے وہی چیز لٹکل سکتی تو
 جو انہیں موجود ہو۔ جس برتن میں ریت ہے اس سے ریت نکلیگی اور جس میں کہا نہ ہے
 اس سے کہا نہ۔ مثلاً خون غازیہ جو غذا کو مٹ میں جانے کی شکل و صورت کے موافق بنا دیتی ہے
 اسکی ہی وجہ ہے کہ اس قوت میں لیا کر بیکامادہ موجود ہے اس واسطے کہ وہ قوت
 مبداء فیاض (خدا) کی طرف سے ان امور کے سرانجام کرنے کا واسطہ قرار ہے اور واسطہ یا
 الہ کے واسطے ضروری ہے کہ جو افعال اس کے سرزد ہوں اور نہ کامادہ آئیں موجود ہو دیکھو کھجور کی
 گٹھلی میں کھجور کے تمام حصے مع پتیاں شاخ پہل پہل شامل ہوتے ہیں اور یہ بات پر تمام
 حکماء کا اتفاق ہے کہ تمام کا خالق ایک ہستی ہی بسیط وجود ہے اور باوجود الہی بیادلت
 کے حیوانات کے تمام اعضاء مرکب کو پیدا کر سکتا ہے اور یہ تمام افعال طبعی آلات اور نفسانی
 طاقتوں کے وسیلے سے کرتے ہیں کیونکہ یہ علم اسکی بساطت کے مخالف نہیں ہے اسلئے یا شاہ سوک
 قاعدہ ہے کہ اوتے اپنے کام اپنے ہاتھ سے نہیں کرتے اور ان کا کام صرف حکم کرنا اور اپنے بولوں
 قاصدوں کے ذریعہ حکم کرانا ہوتا ہے میں ان دیلوں اور ذریعوں سے وہ بارشاہ اپنی
 سلطنت کے کام کو انجام دیتا ہے سوائے انی حکم کے خدا ان کے لئے نقل و حرکت کر رہے ہیں کہ تا
 اسے طرح اللہ جو مبداء فیاض ہے اپنے تمام کام نفسانی طاقتوں سے اور طبعی ذریعوں سے چلاتا
 ہے اس سے اس فیاض مطلق پر کوئی الزام وار نہیں ہو سکتا پس جو شخص یہ خیال کرتے کہ
 اللہ تعالیٰ اپنے کاموں کو آلات اور وسائل کے بغیر کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت و منزلت
 نہیں جانتا اور نہیں سمجھتا کہ اگر خدا کے لئے اپنے کام کے وسیلے کے بغیر کیا تو دنیا میں سلسلہ انبیاء
 اور رسل منقطع ہو جاتا اور اللہ تعالیٰ خود ہی ہر ایک شے میں اپنے حکم اللہ کر دیتا جیسا یہ بات
 نہیں تو معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے کام ہی کسی وسیلے اور ذریعہ سے کرتا اور نہ اسے آمین

بہی کہ نہیں بچا جاتا ایک عقلمند دورانیش کیلئے اس کی قدرت کے عجائبات
 کا مشاہدہ تو نصیرت کو بڑا تائب اور تقویٰ دیتا ہے اور سوجان سے اس کی قدرت کا ملہ
 پر قربان ہو تائب ہے کہ ظاہر میں لطیف اگرچہ مکر میں پانی ہے جو ایک ہی معایت میں خرابا جو بدبودا
 ہو سکتا ہے مگر وہ مطلق اس کو باپ کی نشت اور ماں کی پیدلیوں کی پڑیوں سے کسی طرح
 نکالتا ہے پھر اس کو ضائع ہونے اور متفرق ہونے سے بچاتا ہے پھر اس کو جسم اور میں
 جگہ دیتا ہے پھر اس کو اپنی طبعی حرارت سے بچاتا ہے پھر اس کو علقہ بنا تائب ہے پھر صفحہ
 پھر اس کو اعضا متناسب یعنی چڑی و گنبد گوشت سے اور چربی و دھیرہ اعضائے لطیفہ میں
 لاتا ہے پھر اس کو اپنی حکمت بالغہ سے سر تا پائوں معیدہ و ستر پائے نامک کان۔
 آنکہ وہ عینہ اعضائے مرکب بنا تائب پھر ایک کو اٹھکے اپنے کام کی انجام دہی کیلئے
 مختلف شکلیں عنایت کرتا ہے جسکی پوری پوری کیفیت علم تشریح سے معلوم ہو سکتی ہے اور
 نسب مرحلے رحم کے اندر طے ہوتے ہیں اور اگر اس راز کا کھنکھن ممکن ہوتا اور ان آنکھوں سے
 صفحہ کی تبدیلیاں دیکھی جاسکتیں تو دیکھتے والادیکھتے کہ مضغ پر لچر لچر کیسے خطوط
 اور کھچکھکی تصویریں کھجی جا رہی ہیں اور کس طرح وہ ساعت بساعت ایک شکل سے دوسری
 صورت میں تبدیلیاں کھاتا اور اس حال قبول کرتا ہے ہر کوئی قلم اس کام کے کہ فی الواقعہ
 نہیں آتا پس پاک ہے وہ ذات جو رحم کا بند بنی مرضی کے مطابق اور سب کو خوبصورت شکل
 عنایت کرتا ہے سب سے پہلے انسان کا دل بنایا جاتا ہے عیا کہ امام غزالی نے فرمایا جو
 کیونکر دل ہی راجع کا تخت معرفت کا مدرسہ صفائی کا منبع رحمت کی منزل اور علم و فہم
 اور اک کا محل ہے اور کہ لا الہ الا اللہ کی تصدیق کی جگہ ہے اطمینان و تسلی کا مکان ہے
 ہے میرا اللہ تعالیٰ جس کی سلطنت میں ہیں بادشاہ کو پیدا فرما کر اس کو تخت سلطنت
 پر مہم کر کے آسکے ہے ایک ایشان قابلِ عجب و غریب محل بنایا جس کا نام باغ ہے جو کہ
 نام جو اس قاسمی اور باطنی کا مخزن ہے یہ وہ جو اس میں جسکے ذریعے دلیں و عالم علوی میں
 آمد و رفت لگی رہتی ہے پھر اسی محل کے پانچ دروازے ہیں جسکو جو اس جسکے کہتے ہیں
 جسکے ذریعہ تمام سلطنت جہان کی خبریں بادشاہ تک پہنچتی رہتی ہیں اسی منزل کے دوسرے

ایک جس سے جب کو قوت متعین یا خیالات کا خزینہ کہتے ہیں جس میں تمام دیکھی ہوئی چیزوں کی تصویریں اور شکلیں بنتی ہیں اسی خزانہ سے احلام بھرتے ہیں اور خواب ظاہر ہوتے ہیں اس منزل (دماغ) کے وسط میں ایک ورآلہ ہے جو کو قوت متفکر کہتے ہیں جس کے سلسلے خیالی باتیں پیش ہوتی ہیں یہ خیالات سمجھو کہ قبول اور بے فائدہ کو رد کرتا ہے اسی عالیشان منزل (دماغ) کے پیچھے قوت حافظہ کا مسکن اور روح کا وزیر یعنی عقل ہی اسی میں رہتی ہے ۔
 پھر آ نکھ کے گوریکھو کہ اسی پتلی ایک سو کے دلائل کے برابر ہے اس میں تمام زمین و آسمان کی صورت باوجود اتنی بڑی وسعت کے برابر دکھائی دیتی ہے اور ہلکوں کے ذریعہ سے تمام جسم حفاظت گرد و خوار سے اس کی حفاظت لگائی ہے یہ ہلکوں کی سیاسی اس غرض کے واسطے ہے کہ ہلکوں کے گور کو قائم رکھیں کیونکہ یہ سیاسی امور کے جمع کرنے کے لئے انھوں کی بڑی بہاری مددگار ہے یہ پتلی کی حرکت کے واسطے جو چوبیس اعضاء میں لگائی ہیں ان میں سے ایک ہی کم ہو جاوے تو تجارت میں فرق آجاتا ہے اور ہلکیں منطقی ہو چکیں گے یہ سیدھے متحرک رہتی ہیں تاکہ اس حرکت سے انکم میل کچیل سے صاف ہوتی رہے ۔

کیونکہ آنکھ اپنے کی مانند ہے پس جب تک آنکھ صاف اور شفاف نہ ہو کان نہیں دے سکتا بھلو (کان) کی صنعت گری کو دیکھو کہ اس میں ایک دم کار دہانی (سیا کر دیا ہے تاکہ موزی کی طرحے بٹنگے اس کے اندر جا کر خراب نہ کر دیں پھر ان کے گرد ایک سیپ جیسی دیوار کا احاطہ کر دیا ہے تاکہ سوا جمع ہو کر بخوبی پردہ گوش نما پہنچ جاوے پھر ان کے اندر پیچ در پیچ رستے بنایا تاکہ قوت اچھی دور ہو جاوے اور جب کبھی کوئی موزی کان میں داخل ہو تو اس کی کثرت حرکت سے انسان بیدار ہو کر اس کے ٹکالنے میں کوشش کرے پھر آنکھوں کو سامنے بنا کر ان کو پہلو پر لگانے میں یہ حکمت ہے کہ آنکھ ہر قسم کے رنگوں صورتوں اور جسموں کو دیکھتی ہے جن سے صانع حقیقی کئے جو ہر چیز کا ہوا ہو سکتا ہے اور عقل فتوے دے سکتی ہے کہ مصنوع یا بے صانع کے نہیں ہو سکتا کان صرف آواز اور کلام کو سنتے ہیں اور دلائل سیاسی کو سن سکتے ہیں چونکہ عقلی دلائل کا رتبہ عقلی اور سماجی دلائل سے اعلیٰ اور افضل ہے ہذا لہذا آنکھیں محض دیکھ رہی گئی ہیں اور کان موخر تاکہ سمجھنے والے سمجھ جاویں کہ عقلی دلائل کا درجہ

سامعی لایل سے بڑھ کر ہوتا ہے پھر ناک کو چہرے کے درمیان بہت ہی خوبصورت طریقے پر
 کھڑا کیا پھر ناک کے دونوں راسوں (شقیں) کو کھول دیا تاکہ سواکی آمدورفت جاری
 رہے اور سانس لینے کے واسطے ہر وقت منہ کھولنے کی ضرورت نہ پڑے۔ پھر اس کا جوہن
 (دول) (فرانج) بنایا تاکہ نہایت سرد یا نہایت گرم ہوا اگر سانس لینے کے وقت اندر داخل ہو جائے
 تو دل و مانع تک پہنچنے سے پہلے امداد پر آجائے اور ان کو کوئی نقصان نہ پہنچے ایک فائدہ
 یہ بھی ہے کہ بقدر ضرورت ہوا کو اپنی طرح کھینچا نہ پائے تاکہ ان سانس کے ٹک جلتے سے
 ہلاک نہ ہو جائے۔ حالانکہ انسان کا سانس اگر ایک لٹل ہی سید کر دیا جائے تو فوراً مر جائے
 اصلی مطلب سانس کے لینے سے یہ ہے کہ دل کو سرد و گرم پہنچتی ہے اور فضلات فاسدہ جاتا
 نکلنے میں ہر وقتہ روح کی مزدور یا کسے حاصل کر چکا آئے۔ ان سے اپنے دل کے خیالات
 کو ظاہر کرتا ہے۔ نیز زبان خجہ اور دونوں سے حروف کی آواز نکلتی ہے ہر خجہ اور حلق
 (گلا) کی شکل تنگی اور خشونت (کھردور پن) اور ملاست (سہاری) میں مختلف بنائی گئی ہے
 تاکہ دو آوازیں ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہو جائیں جس طرح قوت باصرہ کی مدد سے دو شخصوں
 میں امتیاز ہو سکتا ہے اسی طرح قوت سامعہ سے بھی مطلب نکلتا ہے ہر منہ میں دانت
 بنائے گئے ہیں تاکہ مقاطع الاصوات (آوازوں کے ٹوٹنے کی جگہ) کا کام دیں اور ان کو
 ذریعہ مختلف حروف پیدا ہوں۔ نیز کھٹنے پینے اور توڑنے کا کام بھی کریں۔ پھر آگے کو
 دانت نیز چوڑے سرو لے بنائے گئے تاکہ کارڈ کا کام کریں کسی جگہ کی طرح گولی اور کہکشا
 بنائے تاکہ پینے کا کام دیں پھر ان دانتوں سے منہ کو آراستہ کیا گیا ہے جو سفید ہی۔
 صفائی۔ آبداری میں موتوں کی کلیوں کی طرح پردہ ہوئی ہیں ہر دونوں لبوں سے
 چہرہ کو خوبصورت بنایا گیا جو محتاج حروف کے اور ان کا کام بھی دیتے ہیں پھر زبان کو دونوں
 لبوں اور دانتوں کے درمیان رکھا گیا پھر زبان ایک اور کان دو پیدا کرنے سے یہ
 مطلب بھی ہے کہ ہولناکم چاہیے اور سننا زیادہ منہ میٹھے اعجاب دانی طوبت کا معنی ہے
 حریف عام انسانوں سے کہ لکھ اعجاب میں مل جاتا ہے تو طعام کا اصلی مزہ فوراً معلوم ہو جاتا ہے
 اگر اعجاب نہ ہوتا تو طعام کا چہانہ مشکل بہ مشکل اس وقت تک ملتا کہ یہ تمام اعجاب تیار ہو

چلتے ہیں اور اس وقت روح کے قبول کر لینے کے لئے مسعد ہو جاتے ہیں جس طرح بتی آگ کے مقبول کر لینے کے وقت تیل پٹنے کے لائق ہو جاتی ہے اور آئینیں یہ طاقت آ جاتی ہے کہ تیل کو اپنے اندر بخوبی جذب کر سکے ایسے ہی لفظ جب ترقی کرتے کرتے حرارت عزیزی کی مدد سے روح کے فقرات کو قبول کرنے کے لائق ہو جاتا ہے تو مبدیہ فیاض کی طرف سے اس پر روح کا فیضان ہو جاتا ہے آتہ فاذا اسویتہ ونفخت فیہ الہم میں لفظ سویتہ میں بھی حالت مذکورہ مراد ہے گویا وہ محل قابل روح میں خاص فعل کا نام ہے حضرت آدم میں روح قبول کر لیا محل مٹی تھا اور اوس کی اولاد میں قبول کر لینی جگہ لفظ ہے + پیر اللہ تعالیٰ کی یہ قدرت کاملہ دیکھو کہ چوٹے سے چہرے میں چار دریا بہا دیئے ہیں جسکی طبیعت اور ذالقا ایک دوسرے سے علیحدہ ہے کانوں میں کرٹھے پانی کا نام ہے تاکہ شہزادہ لافز اور دوزی جانوروں کو اس میں دخل نہ ہو۔ آنکھ نکلیں پانی سے لبریز ہے تاکہ غصہ کے اثر سے بچی رہے منہ پیٹھے پانی سے بہا رہا ہے تاکہ ہر ذائقہ کو معلوم کر سکے ناک میں معص اوکھلا پتی رکھا گیا ہے کیونکہ وہ دماغی فضلاء کے گرنے کی جگہ ہے ماتہ کیٹے اور پاؤں بہا دیئے کیونکہ بنائے ہیں + عرض ہر ایک عضو کسی خاص عرض و فائز کے لئے بنایا گیا ہے جسکی تفصیل کتب طب میں مذکور ہے مگر اس رسالہ میں اس کا بیان کرنا ہمارا مقصود و بالذات نہیں۔

حمد شیرازی کا قول ہے کہ نفس جب اپنی کمال میں غذا کی حد تک پہنچ جاتا ہے تو اس پر ایک خاص صورت کا فیضان ہوتا ہے جسکی خدمت کے واسطے کئی طاقتیں اور کئی حواس مقرر ہوتے ہیں اور ہر ایک قوت پر ایک ایک فرشتہ لگایا جاتا ہے اس لئے کہ انمند لوگ بکھول جاتے ہیں کہ بدن کے اعضا جیسے ان پر سات فرشتے یا ان سے بھی زیادہ جسکی اولاد سو تک سے بھی زیادہ بتائی گئی ہے مقرر نہوں غذا حاصل نہیں کرتے کیونکہ غذا جو نیچے یعنی میں کہ غذا کا جزو بدن کے تحلیل شدہ اجزاء کا قائم مقام ہو جاوے پس غذا کے اجزاء تلف شدہ اجزاء کی بجائے اس وقت ہو سکتے ہیں جبکہ کہلانے کے وقت سے شروع کر کے اوس میں کئی طرح کے تغیرات واقع ہوں یہاں تک کہ خون بنجاوے پھر خون سے

کہ گرفت بڑی ہین اور یہ بات ظاہر ہے کہ غذا ایسا جسم ہے جو بالذات متحرک اور متغیر
 نہیں ہو سکتا حیض کے گندم بغیر کسی محرک اور صانع کے اُٹا روٹی نہیں بن سکتی اس طرح
 غذا بھی بغیر کسی محرک کے مختلف تغیرات قبول نہیں کر سکتی پس یہی محرک فرشتے ہیں
 جو کم از کم سات ہوتے ہیں (۱) غذا کو اعضا تک پہنچاتا ہے (۲) غذا کو جو ف (پول) میں
 بروک کرکتا ہے تاکہ قبل از وقت نکل نہ جاوے (۳) غذا سے صورت اولیٰ یعنی خون کی
 حالت کو زائل کرتا ہے (۴) اسکو اُسپر گشت و بڑیاں کا لباس پہناتا ہے (۵) اس سے
 فضلات اور رطوبات زائیدہ کو خارج کرتا ہے (۶) اس حقیقے کو جو گوشت اور ہڈی بننے
 کے قابل ہوتا ہے اسکو گوشت بڑی سے پیوند کر دیتا ہے اس طرح سے کہ نہ تو اس سے
 جدا ہو سکے اور نہ اس میں تحلیل رہ جائے (۷) پیوند لگانے میں مقابلا اور اندازے کا خیال
 رکھتا ہے اندہ ہر ایک عضو کو اسکی ضرورت کے موافق گوشت و پوست عطا کرتا ہے یہ فرشتے
 اپنے کاموں میں یکدوسرے کے مراعہ نہیں ہوتے کیونکہ ان کے متعلق جو جو کام اس اُن کی
 تعمیل میں ہر وقت لگے ہوتے ہیں جیسا کہ آت ذیل و ما یؤتا الہ مقام معلومہ
 سے ثابت ہوتا ہے ان کی مثال جو اس کی سنی یعنی جس طرح انگٹا اپنے کام میں کالان
 سے کچھ تعلق نہیں رکھتی اور نہ ناک اپنے کام میں دوسروں کی مراعہ ہوتی ہے اس طرح
 تمام جو اس اور قولے اپنے کماحقہ میں مشغول ہیں اور دوسروں کے کاموں سے بالکل بے خیال
 اُن کا حال اس شخص کی طرح نہیں جو خودی اُٹا پتیا اور گوند مصلیٰ ہے اور خودی ردی اپکا
 سے بہت حکما ملائکہ سے قوالے اور طاقس را دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بدن میں
 چار طاقس خاموم ہوتی ہر ایک فردم بخادمیں ہیں جسے ایک قوت نامسکہ ہے جو غذا کو بند
 کرکتی ہے تاکہ قبل از وقت نکل نہ جاوے دوسری قوت ہضم ہے جو اس غذا سے روکے
 رہنے کے عرصہ میں صورت لحمیہ خبرہ کو دور کر لیتی ہے اور اسکو غذائے لائق کہیں دیتا ہے
 تیسری قوت جاذبہ جو حرکت کا کام یہ ہے کہ ہر ایک عضو کو بطرف اسکی ضروریات کو کھینچ لاتی
 ہے چوتھی قوت دفعہ ہے جو ہر ایک عضو کو مادہ جسکی اوس کو ضرورت نہیں رہتی

مراعہ میں یہ ہر ایک کو اپنے لئے خاص خاص کام سپرد ہیں

دفعہ کرتی ہے۔ مخدوموں میں سے ایک کا نام قوت علائیہ ہے اس کا کام یہ ہے کہ قوت دفعہ سے اثر غذا لیکر ان کے ہر ایک حصے کو بدن کے اہم جزو کے موافق بنا دیتی ہے جس کے وہ مناسب ہوتا ہے پھر اس کو وہیں چھوڑ دیتی ہے دوسری قوت نامیہ ہے یہ قوت اس حصہ غذا کو لیتی ہے جو قوت غازیہ نے اپنے اپنے مقام پر چھوڑ دیا تھا قوت نامیہ اس کو طبعی مناسبت اور مقدار میں سے بدن کے ہر ایک حصہ میں داخل کر دیتی ہے تیسری قوت مولد ہے جو وزن کو مٹی سے جدا کرتی ہے چوتھی قوت مصورہ ہے جو مٹی میں خط و خال اور شکل و صورت پیدا کرتی ہے یہ جملہ قوتیں اور تمام طاقتیں مادہ کو اس نئی صورت کے فیضان کے لئے مستعد اور قابل بناتی ہیں مگر صورت کا فیضان کرنا والا وہی اللہ جل جلالہ ہے اور بس اس کے علاوہ قوت ماضیہ سطح اچھی غذا کو بدن کا جزو بنا دیتی ہے اسی طرح ان فضیلت کو بھی مانر نکال دیتی ہے جو نکلنے کے قابل ہوتے ہیں۔ پھر غلیظ غذا کو رقیق اور رقیق کو غلیظ کرتی ہے تاکہ کوئی عضو اس کو پی نہ جائے کیونکہ رقیق مادہ کو عضوی ہی جاتا ہے اگر پی جاوے تو پھر اس کا کھنا مشکل ہو جاتا ہے موافق میں لکھا ہے کہ مضم کے چار درجے ہیں پہلا مغذہ میں ہے جس سے غذا کو فیضان ملتی ہے مضم کا دوسرا درجہ جگر میں ہے کیونکہ غذا چپ کیلوس ٹیکر انٹریوں میں چلی جاتی ہے پھر غلیظ مادہ مارا لیا جگر میں پہنچتی ہے پھر باب الکبد میں جاتی ہے پھر چپ کیلوس الہیف ہو کر جگر میں جاتا ہے قوت نامیہ جگر اس سے پھر جاتا ہے اور اس کی جار غلط میں بن جاتی ہیں جو حصہ لطیف اور گرم تر ہو کر شکم میں پہنچے اور آ جاتا ہے اس کو صفر کہتے ہیں اور جو حصہ کثیف اور سرد و خشک ہوتا ہے وہ نیچے بہیچہ جاتا ہے اور اس کا نام سودا ہے۔ پھر وہ اجزاء جس کی حلاوت لگتا ہے وہ جاتی ہے ان میں سے

۱۔ جب کہا نامہ میں جا کر کھانا اور لٹی کی طرح ہو جاتا ہے خواہ اس کا رنگ کیلوس کہتے ہیں ۲۔

۳۔ اس کا ان چھوٹی اور بڑی تھانوں کو کھاتے ہیں جو تھانوں کے آخر اور جگر کے درمیان ملی ہوئی ہوتی ہیں ۴۔ تھانے باب الکبد ایک بڑی رگ ہے جس کے دو اسی طرف سے بہت سی چھوٹی چھوٹی رگیں پہنچتی ہیں اس کے بیرونی گنا رگ سے اس کا لٹھا کے کناروں سے تھانوں کے پہلے ہیں اور اس کا درجہ رگ کی چھوٹا ہوتا ہے اور اس کا رنگ اور اس کے اندر بہت سی تھانیں ہیں۔

جو بخوبی پاک جاتا ہے اسے خون کہتے ہیں اسی موتمل کا جو حصہ کچا و خام رہ جاتا ہے وہ
 بلغم کہلاتا ہے عیسٰی مضمہ رگوں میں ہوتا ہے کیونکہ چاروں خلطیں جگر میں پیدا ہونے لگتے ہیں
 ایک اور رگ کے ذریعے جبکہ جو فہ کہتے ہیں ان رگوں میں جاتی ہے جو جو فہ سے پونگی
 میں۔ یہاں آکر دوبارہ پکتی ہیں پھر ان سے جو جو حصہ جس جس عضو کی غذا کے قابل ہوتا ہے
 جدا ہو جاتا ہے پھر ان کو قوت کا ذریعہ لپی کر بدن کا جزو بنادیتی ہے جو ہر مضمہ اعضاء
 میں ہوتا ہے کیونکہ غذا بڑی رگوں سے نکلکر چوٹی نالیوں کی طرف جاتی ہے پھر ان
 نالیوں سے ہو کر ان نالیوں سے بہی چوٹی نالیوں کی طرف جاتی ہے پھر ان رگوں سے
 جو بالیدار کپڑے کی طرح بنی ہوئی ہوتی ہیں ٹپک ٹپک کر ہر ایک عضو کے ساتھ پیوند ہو کر
 اس عضو کی ہم شکل ہم رنگ اور ہم تاثیر ہو جاتی ہے۔

تیسری فصل

نفخ روح اور اس کی باقی طاقتوں کی پیدائش کے بیان میں

یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ نفس ناطقہ کو حصول کمال کے واسطے ایسے جسم کی ضرورت ہے
 جو اس کو معرفت اور حقیقت کی منزل میں سواری کا کام دے اس واسطے اللہ تعالیٰ نے
 اپنے فضل و کرم سے نفس کو جسم کی سواری عنایت فرمائی ہے اور اس کو بوجہ اس کے
 خاص اقتدار اور قابلیت ایسی شکل میں ترتیب دیا ہے کہ وہ اپنی نوعی اور شخصی صفات
 کے پہر اس واسطے کہ اس سے اعمال بشریہ اور آثار نفسانی بخوبی صادر ہو سکیں
 اس کو صورت روحانیہ عاقلہ مدبرہ سے آراستہ کیا ہے روح یہ ہو سکے یا نہیں جسم سے
 اس کے لڑکھوڑن کر دیا صاغر غرور رحمۃ اللہ کا قول ہے کہ نفخ کے لئے ایک صورت اور نتیجہ اور
 صورت تو نافخ دھوپ تکتے والی اس کے منہ سے ہوا نکلے اور جس میں پہونکا گیا ہے اس تک
 پہونچنے کی حالت ہے تاکہ وہ متعلیل ہو جائے جس طرح جلنے والی لکڑی آگ کو قبول کرتی

کتبہ

پہر نفخ اس اشتغال کا باعث ہے مگر یہ صورت اللہ تعالیٰ کے تقاضے محال ہے۔ البتہ اوس کا سبب محال نہیں کیونکہ کبھی سبب پر بھی سبب کا اطلاق ہو جاتا کر لے جیسے آیت غضب اللہ علیہم میں غضب سے غضب کا نتیجہ یعنی اون کی ہلاکت مراد ہے نہ نفس غضب پر واسطے کہ غضب حالت کے تغیر ہونے کو کہتے ہیں جو غضب کر نیوالے میں ظاہر ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات میں کسی قسم کا تغیر آنا بالکل محال اور غیر ممکن ہو ورنہ خدا سے تعالیٰ کا حدوث لازم آئیگا۔ اس طرح نفخ سے صورت نفخ مراد نہیں بلکہ اوس کا نتیجہ مراد ہے اگرچہ یہاں کا نفخ حتیٰ نفخ کی شکل پر نہیں ہے پہر زمانے میں کہ وہ سبب جس سے روح کا نور نطفے کی بنی میں روشن ہوتا ہے وہ فاعل کا وصف ہے اور قبول کر نیوالے نطفے کی بنی میں قابلیت اور استعداد کی صفت ہیں جو الہی تو اوس کا فاعل ہے جو تمام موجودات کا پیشہ ہے اور ہر قابل وجو چیز پر وجود کا فیضان کرتا ہے اسی صفت کو قدرت بھی کہتے ہیں۔ اس کی مثال آفتاب ہے جس طرح سورج ہر اوس چیز پر جو سورج کی روشنی قبول کر سکتی ہے اگر ان دونوں کے درمیان کوئی حجاب نہ ہو تو بلا دریغ اپنی روشنی کا فیضان کر دیتا ہے پہر قبول کر نیوالی چیز کے واسطے اعتدال اور استواء کا پایا جانا ضروری ہے جیسے فاذا سو تیرے سے ظاہر ہوتا ہے اس قبول کر نیوالی چیز کے اعتدال اور استواء کی مثال شیشے کا صاف اور شفاف ہونا ہے کیونکہ جب تک آئینہ صاف نہ ہو کسی صورت کو قبول نہیں کر سکتا اگرچہ آفتاب ذی صورت کے مقابل ہو مگر جب رنگ دور ہو جاتا ہے تو اس میں ہر چیز کی صورت منعکس ہو جاتی ہے اس طرح نطفے میں بھی جب اعتدال اور استواء پیدا ہو جاتا ہے تو خالق احوال کی طرف سے اس میں روح پیدا ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں آتا کیونکہ وہ ابھی پیدا ہوا ہے اس سے پہلے کبھی پیدا نہیں ہوا۔ اس طرح کسی چیز کی صورت آئینہ میں اب فانی ہوتی ہے نہ اس کے پہلے یہ بات نہیں کہ صورت منطبع ہونے کے لئے تیار نہ تھی بلکہ آئینہ صاف و شفاف ہونا اکابر میں نفخ روح کی کیفیت یوں لکھی ہے کہ روح بذریعہ ملائکہ بدن میں داخل کی جاتی ہے اور اگر روح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نور سے سیراب نہ ہوتی تو ہرگز جسم پر

داخل نہ ہوتی باوجود اس کے پہر ہی ملائکہ کی بڑی محنت سے داخل ہوتی ہے اور اگر روح کو حکم الہی نہ ہوتا اور نہ روح کو معرفت الہی کا شوق ہوتا تو فرشتے اوسکو بدن میں ہرگز داخل نہ کر سکتے ملائکہ کے روح کو بدن میں داخل کرنے کی مثال ایسی ہی جیسے کوئی شہنشاہ اپنے چہوٹے نوکروں کو حکم دے کہ فلاں بادشاہ یا راجے کو جیلخانہ میں ڈال دو اگرچہ غلاموں کی حیثیت سے قیدی بادشاہ کی عزت بڑھ ہے۔ خیال آتا ہے کہ وہ غلام بادشاہ کو کس طرح قید کر سکتے ہیں لیکن جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ بادشاہ اپنے شہنشاہ کے تابع فرمان ہیں اور قید کرنے والے اس شہنشاہ کے غلام ہیں تو ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ بادشاہ ضرور ان غلاموں کی اطاعت کرے گا اور اپنے آپ کو ان کے حوالے کر دے گا پہر جب ملائکہ اوس کو بدن میں پیدا کرتے ہیں تو بڑا گہرا تاثر ملتا اور شور مچاتا ہے اوسوقت اوس کی حالت دیکھی جانتا ہے اب میں کہتا ہوں کہ نفس کا اس حالت میں واویلا کرنا اور سقیم رہنا بالکل بجا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اب میں جسم کے قید خانے میں بند ہوتا ہوں اور نصیب کے منہ میں جاتا ہوں اس واسطے کہ پہلے آزادی سے رہتا اور خوشی و خرمی سے سنبھرتا رہتا سیخ محمد الدین رحمت اللہ علیہ کی تقریر گذشتہ امید ہے کہ ضرور آپ کو یاد ہوگی یعنی یہ کہ روح النسانی اوس جسی صورت کا مدبر ہے خواہ دنیا میں یا عالم برزخ اور دارالآخرہ میں اس روح النسانی کی پہلی صورت؟ ہے جو اوسکو عالم مباح میں رہی گئی تھی پہر وہ اسی شکل سے ماں کے پیٹ میں آتا ہے اور چار مہینے کے بعد جو شکل اوس کو عطا ہوتی ہے اسی حیثیت کلی میں موت تک پہنچتا ہے۔ اسکا بقیہ آگے آویگا انشاء اللہ العزیز

تنبیہات

پہلی تنبیہ اگر کوئی سوال کرے کہ روح کا تعلق بدن کا کس طرح ہو سکتا ہے کیونکہ روح کسی چیز میں حلول نہیں کرتا جیسا کہ اسواض اپنے ہوا میں حلول کرتے ہیں اس لئے کہ روح کسی چیز کا عرض نہیں بلکہ وہ خود قائم ذات جو ہرے جوں اپنے آپ کو اور اپنے خالق کو

پہچانتا ہے اور وہ ان صفات میں کسی محسوس چیز کا محتاج نہیں جس طرح جسمانی حالت میں زمین و آسمان اور مخلوق موجودات سے غافل ہوتا ہے اسی طرح تجرد کی حالت میں ہی اپنی ذات اور اپنے موجد کی ذات سے واقف ہوتا ہے۔ یہ حالت اکثر صوفیوں۔ علم و حکمت کے معارف اور حقائق میں غور کرنے والوں پر طاری ہو کر رہتی ہے پس جب بدن سے تعلق کی حالت میں وہ اس قدر تجرد حاصل کر لیتا ہے تو محض تجرد کی حالت میں وہ بدن کا کیونکر محتاج ہو گا۔ حالانکہ وہ پیدائش اول میں قائم بن گیا تھا اس جسمانی پیدائش کے بعد بھی وہ ضرور تجرد ہو گا اسکا وہ ہی جواب ہے جو پہلے لکھا جا چکا ہے کہ روح کے لئے بہت کچھ ایسے کمالات اور آداب ہیں جو جسمانی تعلق کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے ہر روح جسم کے اندر محصور اور مقید نہیں بلکہ جسم ہر وقت روح کی اطاعت کے واسطے کمر بستہ حاضر رہتا ہے جس طرح انگلی ارادے کے اشارے سے چلتی ہے۔ حالانکہ ارادہ ہرگز انگلی میں نہیں ہوتا۔ یہی سطح اگر چہ نفس بدن میں نہیں ہے لیکن اوسے کے چلنے سے چلتا ہے اور یہ تسخیر اور اطاعت ممکن ہے کہ حادث ہو۔ زائل ہو جائے یا پھر لوٹ آئے لیکن اس کے زائل ہونے یا لوٹ آنے کے لئے نفسانی۔ افلاکی اور ملکوتی اسباب ہیں جن کے احاطے سے انسانی عقل عاجز ہے اس واسطے ضروری ہے کہ اسکی بازگشت کی تعلیم دینی کی جائے۔

(دوسری تنبیہ) موافقہ اور اسکی شرح میں لکھا ہے کہ نفس کا تعلق بدن کیسیاتہ الہیہ کرور نہیں کہ بدن کے موجود ہونے کی حالت میں ہوا سے سے خدشے سے اس سے جدا ہو جائے جیسا کہ جسم کا تعلق مکان سے ہوتا ہے کیونکہ مکان کے ہر قرار سے کیفیت میں بھی جسم اس سے جدا ہو سکتا ہے ورنہ جب نفس چاہتا اپنی مرضی سے بدن کو چھوڑ دیتا اور نہ ہی یہ تعلق الہیاتی اور مضبوط ہے کہ جسم کے فنا ہو نیسے وہ ہی فنا ہو گا۔

جیسے عرض کا وجود اپنے نخل یا جوہر کے فنا ہو نیسے وہ ہی زائل ہو جاتا ہے۔ بلکہ اوں کے نزدیک نفس مجرد بالذات ہے اور کسی محل میں حلول کرنے سے مستغنی ہے بلکہ نفس و بدن کا تعلق نہایت معتدل تعلق ہے جیسے کاریگر کا اپنے اُن آلات سے تعلق ہوتا ہے جن کی اوسکو اپنے کاموں کے سرانجام دینے کے واسطے ضرورت پڑتی ہے۔

اسی واسطے کہتے ہیں کہ نفس کو بدن سے ایسا تعلق ہے جیسے بہ کار عاشق کو اپنے معشوق سے
ہوتا ہے جس طرح یہ شہوت پرست اپنی شہوت رانی کی غرض سے اپنے معشوق کو چاہتا ہے
اور اپنے بقا کی شخصی اور نوعی میں اس کا محتاج نہیں ہوتا اسی طرح نفس شخص اپنے کمالات کے
حصول کو واسطے بدن کا محتاج ہے ورنہ بذات خود چند وجوہ سے اس کی ضرورت نہیں کہتا
پہر جب تک بدن اُس کے کام کے قابل رہتا ہے اس سے جدا نہیں ہوتا۔ کثرت صحبت اور
طول عشرت سے طول نہیں ہوتا کیونکہ اس کے تمام کمالات عقلی و لذت جسی اسی پر موقوف
ہیں چوں کہ نفس بدلے عفت میں تمام صفات کاملہ سے خالی ہوتا ہے۔ اس واسطے
اوس کو ایسے آلے کی ضرورت لاحق ہوئی جس سے اوس کو اپنے کمالات کی تحصیل میں
مدد ملے +

(تیسری تنبیہ) بہت لوگوں کا یہ خیال ہے کہ بدن نفس کو اٹھائیوا لے نیز بدن کی طاقت
سے قوی اور اوس کے کمزور ہو جانے سے کمزور ہو جاتا ہے اور مقوی غذاؤں سے
طاقتور ہوتا ہے یہاں تک کہ بہت لوگ عمدہ اور نفیس غذاؤں سے پرورش کرتے ہیں۔
ان کی ماری بہت ان اشیاء لذیذہ اور نفیس کی تحصیل میں صرف ہو جاتی ہے البتہ صاحب
الذہن کا قول ہے کہ حقیقت یہ بات درست نہیں بلکہ نفس بدن کا اٹھائیوا لے لہذا جب
بدن قوی ہوتا ہے تو نفس کمزور ہو جاتا ہے پہر اوس کی قوت ان عمدہ غذاؤں پر موقوف
نہیں بلکہ نفس حالی غذا سے پرورش پاتا ہے۔ یعنی علمی حقائق چمکتی معارف۔ خلاق حمید
افعال پسندیدہ سے آہستہ ہونا اُس کی غذا ہے اور نفیس غذاؤں کی طرف مائل ہونے پر
نفس اپنے کمالات کی تحصیل سے بے بہرہ ہو جاتا ہے یہی نفس ہے کہ جسم کو ادم اور ہر لئے بہرنا
ہے جب اوس کو کسی گہائی سے بچھا کرنا چاہتا ہے تو اس کے ثقل طبعی کو بڑھادیتا ہے
اور جب اوس کو کسی اونچے پہاڑ پر لے جانا چاہتا ہے تو اس کے ثقل طبعی کو گھٹا دیتا ہے۔

لیکن انسان یا کسی اعلیٰ منزل کی طرف اس جسم کثیف کے ساتھ پرواز نہیں کر سکتا۔ ہاں
جب ہر ایک بندہ خانہ سے نجات پاتا ہے تو جسم لوری اور لطیف کے ساتھ آسمانوں پر
چلا جاتا ہے پہر صاحب علم حاضر کہتے ہیں کہ اس شخص کا قول باطل ہوتا ہے جو کہتا ہے کہ

موت طبعی سے روح کے بدن سے علیحدہ ہونیکے معنی میں کہ بدن کی مدت ختم ہو جاتی ہے یا حارث عزیزی صرف ہو جاتی ہے اور اس کے آلات تمام فیض سے رہ جاتے ہیں تمام فلاسفوں اور طبیبوں کا یہی مذہب ہے کہ مزاج کے فساد اور جہانی بناوٹ کی عزالی ہی کا نام روح کا بدن سے نکلنا اور سپر موت کا عارض ہونا ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ نفس بدن سے ایک علیحدہ چیز ہے اور اوسکا وجود رفتہ رفتہ استقلال اور استحکام پتیا کرتا جاتا ہے اور بہت تہمت اس جہانی وجود سے جدا ہونے لگتا ہے ایک حالت سے دوسری حالت میں پلٹے کھاتا ہے یعنی کمزور حالت سے نکھر قوی حال ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اپنے تجرد میں مضبوط ہو جاتا ہے پھر جب اپنی تجرد لطافت اور نورانیت میں قوی ہو جاتا ہے تو اس کی قوت اور عکس کا فیضان بدن پر کم پڑتا ہے کیونکہ اس وقت وہ دوسری طرف متوجہ ہو جاتا ہے اسی واسطے جہانی طاقتیں کمزور ہو جاتی ہیں اور جسم گھٹنے لگتا ہے یہاں تک کہ جب روح اپنی تجرد اور لطافت کے حد کمال کو پہنچ جاتا ہے تو بدن سے جدا ہو جاتا ہے یعنی جب اس کی تدبیر اور تصرف سے بالکل محروم ہو جاتا ہے تو بدن پر موت طاری ہو جاتی ہے اسی کو طبعی موت کہتے ہیں اور جو موت اتفاقی اسباب اور ناگہانی حادثوں سے عارض ہوتی ہے وہ اس کے سوا ہے پس سنہ و قوفت کے بعد جسم کا لاغر ہونا یہاں تک کہ بوڑھا ہو کر مر جانا وہ نفس کے حالات کا تغیر و تبدل ہی جو اس کو عالم آخرت یعنی حالت تجرد اور نورانیت کے قریب ہونے سے لاحق ہوتا ہے پھر بدن میں مسبقہ تغیرات بچپن سے موت تک مشاہدے میں آتے ہیں وہ سب کے سب اسی طور پر نفس کے حالات کے تابع ہیں یعنی روح جب قوی ہو جاتا ہے تو بدن کمزور پڑ جاتا ہے یہاں تک کہ نفس مستقل بالذات ہو کر کوچ کر جاتا ہے اور بدن اس کے چلے جانے سے ہلاک ہو جاتا ہے پس روح کی حالت بدن کی تباہی کا باعث ہے نہ کہ خانہ بدن کی عزالی رحلت روح کا موجب نفس کے انہی تغیرات کا نام سید المرسلین علیہ السلام ہے اس طرح مخلوقات کی تمام چیزیں اللہ تعالیٰ کی طرف جارہی ہیں لیکن

لے جائی ختم پڑنے سے بچھ جاتا ہے۔ ہر کو اصطلاح میں سنہ و قوفت کہہ رہے ہیں جو عمر ۴۰ سال تک ہوتا ہے۔
لے اللہ تعالیٰ کی طرف چلا جانا۔

وہ پروردہ غفلت کے باعث نہیں جانتے۔

واللہ اعلم بالصواب المنتہی اسی طرف اشارہ کر رہا ہے فحی الذلیرسانی کا قول بھی جہاں
اس کے اثبات میں کہ نفس لازماً بدن کا جزو ہے اور نہ اس میں حلول کئے ہوئے ہے
نقد و رد کو یہ کی تاہم کہ تلبہ ہے حسب کا خلاصہ یہ ہے کہ افکار دقیقہ عبادات کثیرہ اور صیغہ
شاقہ کا اثر روح اور بدن دونوں پر پڑتا ہے مگر نفس ان امور کے باعث قوت سے فعل
کی طرف ترقی کرتا ہے جس سے اپنے کمالات تک پہنچتا ہے اور انہی کاموں سے اپنی
میرافت۔ غایت اور حد کمال کو حاصل کرتا ہے مگر بدن ان تکلیفوں سے لاسر ہو کر
خشکی کا شکار ہو جاتا ہے یہاں تک کہ بالآخر لیا میں مبتلا ہو کر موت کے پنجے میں پس جاتا
ہے بخلاف اسکے روح کی ان امور سے ترقی ہوتی ہے اور یہی افعال و افکار دقیقہ
روح کی حیات، میرافت اور قوت کا باعث ہوتے ہیں یہ اصل مرثیہ نگیزی ایک جگہ
فرماتے ہیں کہ جب نفس کا تجرہ اور اس کی نورانیت کی قوت بڑھ جاتی ہے تو اس کی
حرارت بھی زیادہ ہو جاتی ہے جس کی بدولت بدن عاجز آ جاتا ہے اسلئے اس کی
ترکیب کا شیرازہ وا ہو جاتا ہے یہ رطوبتیں خشک اور حرارت عزیز می غالب آ جاتی ہو
کیونکہ تحقیق یہی ہے کہ بسبب جوالوں کے پورٹھوں میں حرارت عزیز زیادہ ہوتی ہے
مگر مشہور اس کے خلاف ہے لیکن اٹھائیوں لے کے منصف اور مادہ کی لاغری کی
وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا پس موت طبعی کا باعث حرارت عزیز واللہ
کا غلبہ ہے جو رطوبتوں کو فنا کر دیتی ہے جس سے حرارت بدن سے مفعود ہو کر
موت آ جاتی ہے۔

چوتھی فصل

بدن کے اجزاء ظاہری اور باطنی سے مرکب ہونے اور انکے منافع کو بیان میں
پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ نفس کے بدن سے متعلق ہونے میں یہ حکمت ہے کہ کچھ انہی حصول

لے لینے سب کی یادگشت تیرے پروردگار کی طرف سے۔

کمالات اور معرفت اٹھی کے واسطے ایک سواری کی ضرورت ہو جو اسکو منزل مقصود تک پہنچا دے پہلے سواری کے واسطے زاد راہ کی حاجت ہو جس سے یہ سواری اتنا بڑا سفر طے کر سکے پس سواری بدن سے اور علم معرفت اور طاعت الہی اس کی زاد راہ پہ اس سواری کا کوئی محافظ ہے جو عمدہ اور مرغوب چیزیں کہیں لاوے مخالف اور مضر شہید کو دفع کرتا ہے پہر حصول غذا کے واسطے ایک باطنی لشکر کی ضرورت ہے جسکو قوت مشہوت کہتے ہیں اور ایک ظاہری لشکر کی ضرورت اور وہ غذا کو جمع کرتوالے اعضاء ہیں ان تمام ضروریات کے واسطے اللہ تعالیٰ نے شہوت اور خواہشات اور اعضاء کو پہا کر دیا ہے پہر جلد مضرت اور نقصان پہنچانے والی چیزوں کے دفع کے واسطے ایک اور باطنی لشکر کی ضرورت ہے یہ قوت غضبیہ ہے جس کے ذریعہ نفس اپنے دشمنوں اور مخالفوں کو دفع کرتا ہے اسی طرح ایک ظاہری لشکر کی بھی ضرورت ہے اور وہ ہاتھ پاؤں میں اون سے وہ قوت غضبیہ کے متدار کے مطابق کام لیتا ہے یہ غذا کے اچھے برے کی تمیز کے واسطے ایک مددک حساس کی ضرورت ہے وہ ظاہری حواس خمسہ میں یکو نہ قوت نظر آنکھ سے پیدا ہوتی ہے اور قوت سمیع کان سے اسی طرح دیگر حواس کا لشکر تمام اعضا میں پہلایا ہوا ہے ہر ان حواس مددک کی دو قسمیں ہیں ایک تو ظاہری منزلوں میں تو ہیں جنہیں ظاہری حواس کہتے ہیں اور دوسرے باطنی منزلوں میں یعنی دماغ کے اندر گذرہ کرتے ہیں تعداد میں یہ بھی پانچ ہیں پس اللہ تعالیٰ نے اس تمام لشکر کو نفس کے تابع کر دیا ہے اور وہ اپنی مرضی سے انہیں حکم چلاتا ہے مثلاً جب آنکھ کو کہنے کا حکم دیتا ہے تو وہ کھل جاتی ہے اور جب ہاتھ پاؤں کو چلنے کا اشارہ کرتا ہے تو وہ چلنے اور حرکت کرنے لگ جاتے ہیں یہ جملہ حواس قوائے کاشکہ اس طرح نفس کے تابع ہے جس طرح ملائکہ اور باقی مخلوقات خدا کے قبضہ قدرت میں ہیں پہر چونکہ فائدہ مند چیزوں کا حاصل کرنا اور ضرر رساں و تکلیف دہ چیزوں سے دور رہنا صرف محسوسات ہی میں ہی ہیں محمد ذہن ہاں بلکہ ایسی شہادتیں ہیں جو حواس کی قید سے باہر میں لفع حاصل کرتے اور تکلیف سے بہا گئے کی ضرورت تھی جن کی حد تک حواس کی رسائی مشکل تھی بہر

لئے اللہ تعالیٰ نے ایک اور زبردست طاقت پیدا کی جس سے وہ آئندہ کے نفع و نقصان
 پر مطلع ہو سکے اور اسی کے ذریعہ فیکہ بدی - غیر و شر میں تمیز کر سکے اس طاقت کا نام
 قوت عقلیہ ہے ان قوت کے پیدا کرنے کی ایک وجہ اور یہی ہے کہ اگر بدن میں کوئی ایسی
 طاقت نہ ہوتی جو لطیف غذاؤں کی طرف مائل اور بد مزہ اور بد ذائقہ اور کثیف غذاؤں
 اور شاید سے متفرق ہو اور ہر موافق کی طرف حرکت کرے اور ہر مخالف سے پہلے تو تمام
 اعضاء اس کمی کے باعث بیکار ہو جاتے اس واسطے نفس کو ایک ایسی طاقت دی گئی جو
 جو موافق اور مرغوب چیزوں کی طرف میل کرے اس کو قوت شہوانی کہتے ہیں اور دوسری
 قوت ایسی عطا کی گئی ہے جس سے ناموافق اور ناملائم سے پرہیز اور اس کے حذر و نقصان
 سے گریز کرے اس کو قوت غضبانی کہتے ہیں یہ دونوں طاقتیں ملکر ایک اور طاقت کے
 ماتحت کام کرتی ہیں اس کا نام ارادہ ہے اسی کے شائے پر چلتی ہیں اس کے ذریعہ ثواب
 و عذاب و غیر و شر کے مرتجب ہوتے ہیں بہرہ قوت ارادہ عقل کے ماتحت کام کرتی ہیں
 جس طرح قوت شہوانی قوت حسی کے زیر حکم چلتی ہے بہرہ قوت شہوانی اور غضبانی
 کبھی نفس کے بالکل تابع ہو جاتی ہیں اور نفس کو اپنی خواہشوں کی انجام دہی میں مدد دیتی
 ہیں اور گناہ ہے روح کے مخالف ہو کر اس کو بالکل اپنے قبضہ میں کر لیتی ہیں اور اس کو
 ہلاک کر دیتی ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے روح کو دوسرے لشکر یعنی علم و حکمت و غور و فکر
 سے مدد دی ہے تاکہ ان کی مدد سے وہ قوت غضبانی اور شہوانی کو شکست دے سکے لیکن
 باوجود ان وسائل کے بہت لوگ ان شریعت اور اعلیٰ لشکروں کو ذلیل رکھتے ہیں -
 اور ان کو دینے والوں کی تحصیل میں صرف کر دیتے ہیں اور اس فانی جسم کی پرورش میں کوئی شکر
 کرتے ہیں اور نفس باقی رہنے والے کی تربیت میں کوتاہی کرتے ہیں دن رات لذات نفسانی
 اور حرامشات بدنی میں ہر شار رہتے ہیں حقیقت ایسے لوگ بڑی غفلت میں ہیں اور
 محنت مگر ایسی اور جہالت کے گرھے میں پڑے ہوئے ہیں بہر جبکہ روح کی سواری
 لینے بدن غذا سے قائم نہ رہے اور ناکول شہر سے اس کی حفاظت نہ کی جائے تب تک
 روح اپنے کمالات اور مراتب تک نہیں پہنچ سکتا اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس کی غذا لگے

واسطے نباتات اور حیوانات کو پیدا کیا جیسا کہ آیت ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَافِی السَّمٰوٰتِ جَمِیْعًا سے ثابت ہوتا ہے سبحان اللہ کیا عجیب قدرت اور غریب صنعت ہے کہ نباتات میں ایسی قوت پیدا فرمائی کہ جس سے وہ اپنی خوراک جذب ہوں اور رگوں کے ذریعہ زمین سے کھینچے ہیں اور ان کے لئے ایسے آلات اور قوتیں پیدا کئے جو ان کی خدمت کرتے ہیں۔

قوت غذائیہ اور تاسیہ قوتیں ہیں اور عروق رقیقہ جو ہر ایک برگ ہار رگ وریشہ میں نظر آتے ہیں وہ آلات ہیں پھر درخت کے ہر ایک پتے میں انسانی بدن کی طرح رگیں ہیں جن کی جڑیں موٹی ہوتی ہیں مگر اوپر کی طرف تدریجاً کم ہوتی جاتی ہیں۔ ان تپوں میں بہت سی رگیں بالکل بالوں کے مشابہ ہوتی ہیں ان میں سے بعض ہتھکڑی باریک ہوتی ہیں کہ ان کو ہم نہی آنکھ سے دیکھ نہیں سکتے ان کے ذریعہ درخت کی شاخوں کو غذا پہنچتی ہے اگر یہ باریک رگیں نہ ہوں تو درخت خشک ہو جاتے۔ کیونکہ درخت حرکت کر کے اپنی غذا حاصل نہیں کر سکتے اور نہ اپنی غذا شناخت کر سکتے ہیں اور اگر غذا کی معرفت بھی ہوتی تو بھی عبت تھی کیونکہ حرکت کی طاقت سے بالکل محروم ہیں حالانکہ خدا کی حکمت عبت اور تعطیل سے پاک ہے پھر نباتات کے علاوہ انسان کیو اسطو حیوانات کو پیدا فرمایا مگر ان کو قوت احساس اور حرکت سے سوزنا فرمایا تاکہ اپنی غذا تلاش کر کے اپنی پرورش کر سکیں اور اس غذا کی بودریافت کرنے کے لئے ان میں قوت شامہ پیدا فرمائی تاکہ سونگہ کر اپنی غذا تک پہنچ جائیں مگر بعض قوت غذا کے درمیان میں دیوار وغیرہ مائل ہوتی ہے تو قوت شامہ کے ہوتے ہوئے بھی حیوان اپنی کام میں کامیاب نہیں ہو سکتا اس واسطے اس نقص کے رفع کرنے کے لئے قوت باصرہ عنایت کی تاکہ دیکھ کر اپنی غذا تک پہنچ جاوے اور یہ قوت حلیہ منافع اور ہر مضار میں صرف ہوتی کام دے سکتی تھی جب کہ فائدہ یا نقصان پہنچانے والی چیز باس ہو مگر وہ ہونیکی حالت میں یہ قوت بھی بے کار تھی اسلئے قوت سامع عطا فرمائی تاکہ

سنے بھارے اور دگادہ ہے جس کو تمام موجودات دنیا کو تمنا ہے لئے پیدا کیا ہے۔

دور سے ہی اپنے دشمن کی آہٹ پا کر بہاگ جائے اور اپنی جان بچانے کی فکر کرے۔ مثلاً
 شیر کے جنگاٹرنے کی آواز دور سے ہی سُنکر بہاگ جائے اگر ان حواس کے علاوہ اگر قوت
 ذائقہ نہ ہوتی تو یہی کام نہ چلتا کیونکہ اس کے بغیر مخالف اور موافق غذا میں تمیز نہیں ہوتی
 اس حالت میں کئی موافق اور مضر غذا کے استعمال کر لینے سے ہلاکت کا خوف تھا۔
 مثلاً اگر کسی درخت کی جڑ سے کسی قسم کا زہر ملا پانی جمع ہو جائے جو نہ وہ اُس کے
 ذائقہ سے خبردار نہیں تو اس کے پینے سے ضرور ہلاک ہو جائے گا پھر یہ تمام حواس ہی
 بیکار رہتے اگر مقدم دماغ میں جس شے کو نہ رکھی جاتی جس کے سامنے تمام محسوسات
 حاضر ہوتے ہیں اگر یہ نہ ہوتی تو تمام حیوان ہلاک ہو جاتے جس طرح پروانہ حسن باطنی
 کے نہونے سے متواتر آگ پر گر کر ہلاک ہو جاتا ہے اگر اوس میں قوت متخیلہ یا حافظہ
 ہوتی تو ایک دفعہ آگ پر گر کر تکلیف اٹھانے کے بعد دوبارہ نہ گرتا ایسے جس شے کو
 اور قوت حافظہ غنیمت کی گئی ہے پھر باوجود ان قوتوں کے ان ہتھیار سے جو ان حواس
 مذکور سے معلوم نہیں ہو سکتیں پر شیر گنا مشکل تھا ایسے کامل الخلق حیوانوں میں
 ایک اور جس پیدا کردی جس کو قوت واہمہ کہتے ہیں دیکھو گھوڑا شیر کو دیکھ کر قوتی
 طور پر ڈرتا اور کانپتا ہے اگرچہ اس سے پہلے گھوڑے کو شیر سے کوئی نقصان پہنچا
 ہو ایسے ہی بکری بھی شیر سے کو دیکھ کر فوراً بہاگ جاتی ہے پس اس سے معلوم ہوا
 کہ بکری اور گھوڑے میں قوت حافظہ کے سوا ایک اور قوت بھی ہے جس سے یہ
 کام صادر ہوتے ہیں اس کو عربی میں قوت واہمہ سے تعبیر کرتے ہیں اور انسان بھی
 ان حواس اور قوتی میں جملہ حیوانات کے ساتھ شریک ہے پھر انسان میں چونکہ ترقی
 کا وہ مادہ موجود ہے جس سے ترقی کرتے کرتے انسانی حدود تک پہنچ سکتا ہے اور
 ان کمالات عقلی اور امورات مخنی کو حاصل کر سکتا ہے جو حواس جس سے ذریعہ حاصل
 نہیں ہو سکتے اس مادہ کا نام عقل ہے جس سے نیکی بدی رفع و نقصان میں تمیز کرتا ہے
 پھر ہمیں قوت اعتدالیہ پیدا کر کے اس کی مزاج معتدل بنائی گئی ہے اس اعتدال کی
 حفاظت کے واسطے ایک ایسی قوت کی ضرورت تھی جو اُس کے جسم کی حفاظت کرے

گرمی سردی کے اثر سے محفوظ رکھے اس واسطے قوت لامع عطا لگائی ہو جو حکما مقام تمام بدن ہے کیونکہ حیوانی بدن ہی اشیاءِ معلومہ کی کشتی کی جنس سے ہے مدبرِ کائنات (معلوم کرینوالا) مدبرِ کائنات (جو چیز معلوم کی جائے) کی جنس سے ہونا چاہیے اس لئے یہ قوت تمام بدن پر محیط ہے لیکن دوسرے حواسِ جمیع بدن میں ساری و جاری نہیں ہیں قوت باصرہ صرف آنکھوں میں ہے کیونکہ دوسرے اعضاء بوجہ کثیف ہونے کے اس قوت کے قابل نہیں ہو سکتے اس واسطے کہ اس قوت کے ماتحت الوان اشکال اور انوار ہیں پس الوان کی ماہیت کے موافق صرف وہ احجام ہو سکتے ہیں جو شفاف ہوں اور شفاف تمام جسم میں صرف آنکھ کی پتلی ہے اس واسطے یہ قوت پتلی میں رکھی گئی ہے اسی طرح قوت لمس کے سوا باقی تمام حواس اگرچہ مادی نہیں لیکن وہ بھی قوت لمس کی طرح تمام بدن سے تعلق نہیں رکھتے۔ کیونکہ قوت سامع اور باصرہ نہایت لطیف ہیں اس لئے ان کی جگہ بھی جسم کے کسی لطیف حصہ میں ہونی چاہیے چونکہ تمام جسم میں لطافت نہیں اس لئے وہ بدن کے لطیف حصہ میں رکھے گئے۔ اور قوت شامہ اور ذائقہ کا تعلق اگرچہ نہایت ہی لطیف اشیاء سے نہیں تاہم بہ نسبت احجام کثیف کے زیادہ تعلق احجام لطیف کے ساتھ ہو کیونکہ ان کا تعلق بھی سحارات رقیقہ اور احجام لطیف سے ہوتا ہے اور بہ نسبت احجام کثیف کے اس واسطے ان کا محل بھی عام نہوا سکلاف قوت لامع کے کہ اور کا تعلق تمام احجام کثیفہ اور سخت سے ہوتا ہے یا ایسے لطیف جسموں سے ہوتا ہے کہ جو قوت لمس کے دائرہ میں آسکیں حکمائے انسانی جسم کو ایک مضبوط کشتی سے تشبیہ دی ہے جیسے دریا میں ٹہری ہوئی کشتی ہو لے کے سوا نہیں چل سکتی

حجم الفل صورت کشتی در آب استادہ است۔

سے ہر دنگ ہے موافق باد و ہم گاہے خلاف

بحر عالم بحر کشتی۔ باد او۔ آہنگ ما

ی کہہ ہر دم و ہر جانب بکشتی اش مصاف

اسی طرح بدن کی کشتی روح کے ارادے کی ہوا کے بغیر حرکت نہیں کر سکتی جب ہوا ٹھہر جاتی ہے تو کشتی بھی چلنے سے ٹھہر جاتی ہے۔ اسی طرح بدن سے جب روح جدا ہو جاتی ہے تو وہ بے حس و حرکت ہو جاتا ہے اور مردہ شمار ہو جاتا ہے اگرچہ اوسکا کوئی جزو بھی معدوم نہ ہوا ہو اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہوا کشتی کی ذات میں داخل نہیں ہر پہر ہی اوس کی حرکت ہوا کی حرکت کے تابع ہے پس جس طرح کشتی ہوا کے اٹھانیا والی نہیں بلکہ ہوا کشتی کو اٹھاتی ہے اسی طرح روح بدن کو اٹھاتی ہے نہ بدن روح کو جس طرح کشتی اور اوس کے سوار ہوا کے بند ہو جانے پر کسی جیلے و تدبیر سے اوسکو واپس نہیں لاسکتے اسی طرح روح کی جدائی کے وقت روح کو کوئی قوت اور کیفیت مزاحی واپس نہیں لاسکتی۔

کشتی کی ہلاکت دو وجہ سے ہوتی ہے ایک تو یہ کہ اس کے اجزاء کی ترکیب ٹوٹ جائے اور اس میں پانی داخل ہو جائے اگر اس کی اصلاح نہ کی جائے تو اوس کے سوار بھی ہر روز ہلاک ہو جاویں گے ایسا ہی بدن کا حال ہے کہ اگر اس پر کوئی غلط غالب جائے اور اس کی اصلاح نہ کی جائے تو اسکا مزاج فاسد ہو کر کل انتظام جسمانی درہم برہم ہو جائے گا جب اعضا فاسد اور کمزور ہو گئے تو روح پر دباؤ کر جاتا ہے جس طرح ہوا کشتی کے ٹوٹ جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے کشتی کے فنا ہونے سے فنا نہیں ہوتی اسی طرح نفس بھی بدن کے فنا ہونیکے بعد اپنے منبع اور معدن میں باقی رہتا ہے اور جسم کے فنا ہو نیسے اس پر فنا کا کوئی اثر نہیں ہوتا دوسری وجہ کشتی کے ٹوٹنے کی یہ ہے کہ کشتی پر ایسی تیز و تند ہوا چلے کہ کشتی کے اجزاء اور آلات ان کے صدمے کی برداشت نہ کر کے پاش پاش ہو جاویں یہی روح کا حال ہے کہ جب اسکا جوہر قوی ہو جاتا ہے اوس کی حرارت عزیزی جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے زیادہ و شدت پرا جاتی ہے تو بدن اس کی برداشت سے عاجز آکر درہم برہم ہو جاتا ہے حرارت کے غلبہ سے اسکی تمام رطوبتیں خشک ہو جاتی ہیں یہی بات بھی پوشیدہ نہیں کہ اصل کشتی کا حال مہلک آندھی کے وقت دو طرح پر ہو جاتا ہے جو تقدیر الہی کو جانتے اور مانتے ہیں اور راضی القضا رہتے ہیں وہ تو مطمئن ہو کر اپنی ہولناکی

اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں ایک دوسرے کو صبر و تحمل کی وصیت کرتے ہیں اور دارالقبائلی کی رغبت اور لقاء الہی کا اشتیاق ظاہر کرتے ہیں دنیا کے دھن کے غم و الم سے خلاصی پا کر لغیم مقیم میں پہنچ جاتے ہیں اور وہ لوگ جو دنیاوی لذات اور خواہشات میں متفرق ہوتے ہیں اور اپنے حال کی اصلاح سے غافل اور جاہل ہوتے ہیں وہ روتے پیٹتے اور سر دھنتے ہیں جبکہ ان کی جزع و فزع سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا تو انہیں دنیا سے نکال کر دوزخ کے دہانک عذاب اور مصیبت ناک تکلیف میں جا پڑتے ہیں ۔

پانچویں فصل

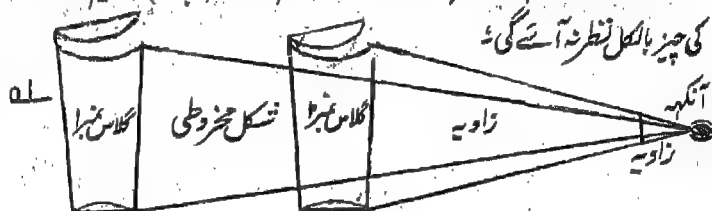
حواس ظاہری و باطنی کو حواس کی کیفیت نیز اس امر میں کہ بعض حواس بہ نسبت بعض کو ضعیف ہوتے ہیں اور بعض حواس انہی محسوسات کو نہیں جانتے

میں خیال کرتا ہوں کہ ناظرین کو یہ بات بخوبی یاد ہوگی کہ نفس طہا اپنی ذات اور جوہر کے اعتبار سے اپنے کمالات اور اوراکات میں تولی حواس۔ آلات کا محتاج نہیں لیکن جب اس کو تحصیل کمالات کے واسطے جسم طبعی کی ضرورت تھی اور جسم کا ایک حصہ مختلف صفات کا متحمل ہو سکتا تھا لہذا اللہ تعالیٰ نے روح کو ایسا جسم عطا کیا جس میں کچھ تمام کمالات کی تحصیل کے آلات مقرر کئے تاکہ وہ ہر ایک عضو۔ قوت۔ اور اک حس سے اپنے طبعی افعال کو کمال کی حد تک پہنچا دے پھر روح جب عالم عقلی اور حالت روحانی سے عالم جسمانی میں آتا ہے تو اس کا جوہر کمزور ہو جاتا ہے اس لئے کہ کتاب علوم و فنون میں ان آلات و اسباب کا محتاج ہوتا ہے جبکہ حواس کہتے ہیں اور یہ حواس متکلمین کے نزدیک پانچ ہیں جنہیں ظاہری حواس خمسہ سے تعبیر کرتے ہیں گویا ان کے نزدیک اس حسی وہ امر ہے جو جو اس محسوس سے محسوس و معلوم ہو سکے۔ اس کے علاوہ باقی حسبہ راہور میں ان کے نزدیک عقلی ہیں۔ یہ لوگ جو از باطنی کے قائل نہیں علم بیان اور معانی کے عالم ہی ان سے متفق ہیں۔ جبکہ کہ ان محسوسات

ثابت ہوتا ہے جہاں تشبیہ اصطلاحی کے حالات میں لکھتے ہیں کہ تشبیہ کے طرفین یا دونوں
 حسی ہوں گے یا عقلی یا ایک طرف حسی اور دوسری طرف عقلی اس امر حسی سے ان کے
 نزدیک وہ امور ادا ہیں جو خود یا اون کا مادہ حواس ظاہری سے معلوم ہو سکے اور عقلی
 سے وہ ہشیار ادا ہیں جو نہ خود اور نہ اون کا مادہ ان حواس سے محسوس ہو سکے پس خیالی
 امور ان کے نزدیک حسی ہیں داخل ہیں۔ پہر خیالی امور وہ امور معلوم ہیں جو کوئی چیزوں کا مجموعہ
 فرض کئے جاتے ہیں جن میں سے کوئی ایک امر بذریعہ محسوس ہو سکے اسی طرح عقلی امور
 میں بھی امور بھی داخل ہیں اور بھی امور وہ ہوتے ہیں جو ظاہری حواس سے محسوس نہ ہو سکیں
 اور اگر بالفرض کوئی جز بھی پائی جائے تو انہیں حواس ظاہری سے محسوس ہو جیسے غول
 بنیا بانی یا چملاوہ کے دانے۔ یہ بحث مطول و اطول کے باتشبیہ میں مفصل مذکور ہے۔
 حکما کے نزدیک کل دس حواس ہیں پانچ ظاہری اور پانچ باطنی۔ ظاہری تو سمع بصر
 ذوق شہہ اور لمس ہیں۔ پہلی قوت باصرہ ہے اس کی کیفیت اور ادراک میں اختلاف
 ہے۔ واقفان علوم طبیعیہ کا خیال ہے کہ آنکھ کی اوس رطوبت جلدیہ میں جو رت کی طرح پسید
 اور آئینہ کی طرح شفاف ہوتی ہے صورت مرئی منطبع ہو جاتی ہے یعنی جب کوئی روش
 چیز اس کے سامنے آتی ہے تو سوا کی مدد سے اس چیز کی صورت رطوبت جلدیہ پر نقش
 ہو جاتی ہے جیسے انسان کی صورت آئینہ میں منقش ہو جاتی ہے بعض نے اس کی تردید
 کی ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ رطوبت جلدیہ اپنے سے بڑی چیز کو نہ دیکھ سکے
 کیونکہ بڑی چیز کا چھوٹی چیز پر نقش ہونا محال ہے اسکا جواب یہ ہے کہ چیز کی صورت
 و شکل کا صاحب صورت کے ساتھ مقدار و وسعت میں برابر ہونا ضروری نہیں جیسے
 چھوٹے شیشے میں چراجرہ نظر آتا ہے۔ کیونکہ صورت اور صاحب صورت میں رنگ و شکل
 کی مناسبت ہے نہ قد و قامت کی۔ مگر ریاضی دانوں کا یہ نہر ہے کہ آنکھ سے شعاع نکلا کر

ملہ یعنی سننے دیکھنے۔ چکھنے۔ سونگھنے۔ اور چھونے کی قوتیں۔ ابدال الثناء

ملہ لیکن اس وقت کے ریاضی دانوں کا یہ نہر ہے کہ چیزوں کا عکس آنکھ میں پڑتا ہے نہ کہ
 آنکھ کی شعاع چیزوں پر ابدال الثناء۔



بعض کہتے ہیں کہ بہت ہوا کے پانی میں ہر ایک چیز بڑی دکھائی دیتی ہے کیونکہ سورج کی کرنیں ہوا میں سیدھی پڑتی ہیں اور پانی میں تیر چھپی اس طرح ہر کہ پانی میں شعلہ لگا کر سطح آگے مرنے کی طرف جاتی ہے اس لئے وہ بڑی دکھائی دیتی ہے کیونکہ مری کے مقابل کا زاویہ جو جلیہ میں ہے اپنے حال پر بڑا ہوتا ہے اور مری کی بڑائی زاویہ کی عظمت پر موقوف ہے پس اس کا ایک حصہ سیدھا جاتا ہے اور دوسرا حصہ پانی کی سطح پر ٹکڑھا کر آئینہ کی طرف جاتا ہے مگر مخروط شعاعی میں معاً مستقیم و منعطف بغیر فرق کے نظر آتا ہے اور یہ بات اوس وقت ہوتی ہے جب مری پانی کے نزدیک ہو اگر دور ہو تو وہ چیز و جگہ دکھائی دیتی ہے کیونکہ اس حالت میں دو مخروط شعاعی پیدا ہونگے حکماء الشرائع کا قول ہے کہ نہ شعلہ ہوتا ہے اور نہ انطباع بلکہ جب کوئی روشنی کے قابل چیز بطور تہ جلیہ کے سامنے آتی ہے تو اگر کوئی چیز مانع نہ ہو تو لافس کو اس معاملہ کے وقت مقابل چیز کا علم حضوری طور پر موجود جاتا ہے اور لافس فوراً اس کی کیفیت کو معلوم کر لیتا ہے نہ کہ جس حسی نے حکمت اشراق میں لکھا ہے کہ کسی چیز کا دیکھنا اوس کی روشنی کے مقابل سے حاصل ہوتا ہے نیز لکھا ہے کہ جو صورت آئینہ میں نظر آتی ہے

کلاس چل کر نکالیں گے لہذا اس کلاس کو نہایت چھوٹا بنایا جائے گا اور زیادہ کی کلاسیں بنائی جائیں گی تاکہ ہر بچہ کو اپنی کلاس مل سکے۔

وہ اس میں منتقل نہیں ہوتی۔ کیونکہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں منتقل نہیں ہو سکتی اور نہ وہ بعینہ
 مرئی کی صورت ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کیونکہ دیکھنا شعاع سے نہیں ہوتا۔
 چہ جائیکہ الطباع سے ہو سکے پس جب یہ ظاہر ہو گیا کہ صورت آئینہ میں نہیں ہے اور
 نہ کسی اور جسم میں ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ صورت جلیدیہ کو بصارت سے وہ نسبت ہی
 جو آئینہ کو ظاہری صورتوں سے ہوتی ہے تو حسب طرح آئینہ میں وہ صورت نہیں ہوتی
 اسی طرح وہ صورت جبکہ نفس آئینہ کے ذریعہ معلوم کرتا ہے رطوبت جلیدیہ میں بھی نہیں
 ہوتی بلکہ مقابلہ کے وقت اگر کوئی امر مانع نہ ہو تو اس قابل روشنی چیز کا علم روح میں حضوری
 طور پر ہوتا ہے پس اگر وہ چیز خارج میں موجود ہے اور کسی ظاہری صورت سے متشکل ہے
 تو اس کو دیکھ لیتا ہے اور اگر وہ چیز بظاہر موجود نہیں اور اس کی صورت بھی کسلی ہری
 شکل سے متشکل نہیں تو اس وقت کسی دوسرے آلہ کی ضرورت پڑتی ہے پس جب
 رطوبت جلیدیہ ایسی صورت کے مقابلہ افتد ہوتی ہے جس میں مقابل شدہ چیزوں کی
 صورت ظاہر ہو سکتی ہے تو نفس کو بھی علم اشرفی و حضوری ہو جاتا ہے اور ان چیزوں کو
 رطوبت جلیدیہ کے ذریعہ اور آئینہ خارجی کے وسیلہ دیکھ لیتا ہے اسلئے حسب طرح آئینہ میں
 صورت کا منطبع ہونا محال ہے اسی طرح دماغ کے کسی حصہ میں بھی اس کا منقش ہونا
 ناممکن ہے کیونکہ خیالی صورت نہ ذہن میں موجود ہوتی ہے اسلئے کہ بڑے کا چھوٹے میں
 منطبع ہونا محال ہے اور نہ خارج میں موجود ہوتی ہے ورنہ ہر ایک سلیم الجوہر اس کو دیکھ
 سکتا حالانکہ یہ خیالی صورت محدود نہیں ورنہ مقصور نہ ہوتی۔ اور چھوٹی بڑی سپید و
 سیاہ کہہ سکتے پس جب وہ موجود ہے لیکن نہ ذہن میں موجود ہے اور نہ خارج میں
 اور نہ عالم عقول میں کیونکہ وہ مابائی صورت کے نہ عقلی اور نہ روحانی تو بالضرور وہ کسی اور جگہ
 ہو گی جس کو عالم مثال کہتے ہیں اور یہی عالم اس کے مناسب حال ہی ہے کیونکہ صورت
 غیر مادی چیز ہے۔ اذلاخلون۔ مستقراط و فیشا غورث کا یہی نہ سبب ہے کیونکہ یہ لوگ عالم
 مثال سے قایل ہیں اور ان کا قول ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں ایک عالم عقل۔ عالم عقول و نفوس
 یہی اسی میں شامل ہیں دوسرا عالم صورت پر اور اس کی بھی دو قسمیں ہیں عالم حسی و عالم ظلی

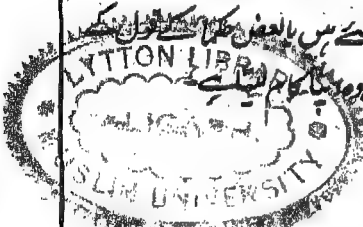
حیال

پھر بسفور و مرجی فرماتے ہیں کہ ان حکماء کی طرح ہم بھی عالم مقداری غیر مادی کو جو بالکل عالم عقلی کلی کے مقابل ہے مانتے ہیں لیکن دو باتوں میں ہم ان کے مخالف ہیں ایک تو یہ کہ خیالی صورتیں ہمارے نزدیک نفس میں موجود ہیں جن کو نفس قوت خیالی کی مدد سے محض بطور تصور عاجز کر لیتا ہے البتہ خارج میں ان کا وجود نہیں ہوتا کیونکہ قوت تخیل اور اس کی خیالی صورتوں کا تصرف عالم صغیر نفسانی میں ہوتا ہے نہ کہ عالم کبیر (عقلی) میں اور یہ صورتیں نفس کی توجہ اور روح کی التفات کے باعث یا قوت محتلفہ کی مدد سے باقی رہتی ہیں لیکن جب ان سے نفس روگردان ہو جاتا ہے تو ایسی صورتیں بھی زائل ہو جاتی ہیں دوسری بات کہ آئینہ میں لفظ آئینہ والی صورتیں ان کے نزدیک تو عالم مثال میں موجود رہتی ہیں مگر ہمارے نزدیک وہ صورتیں غلط ہوتی ہیں یعنی اس جہان میں عارضی طور پر موجود ہوتی ہیں ایسے ہی گوج کی آواز اور وہ دوسری صورت جس کا حوالہ (بھینکا) دیکھنا ہے درحقیقت یہ تمام صورتیں خارجی صورتوں کے اظہار ہیں اور غلطی حقیقت فنی کے غیر ہوتا ہے صلیب شناسی کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ خدا کی قدرت سے عالم نفسانی سے ایک مجرّد صورت جو مبصر کے مشابہ ہوتی ہے پیدا ہو جاتی ہے جو نفس مدد کے سامنے حاضر رہتی ہے اور اس سے اس طرح قائم رہتی ہے جس طرح فعل اپنے فاعل سے نہ کہ مقبول اپنے فاعل سے بلکہ اسی طرح تمام دراکات حاصل ہوتے ہیں کہ مدہ فیاض کی طرف سے ایک لازمی صورت حاصل ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ نفس کو ہر چیز کا علم و شعور ہو جاتا ہے پس وہی صورت جس کو خیالی ہوتی ہے اور وہی محسوس اور یہی کیفیت البصار کی ہے۔ یہ خیال اس بنا پر ہے کہ عقل و معقول دونوں آپس میں متحد و یکسان ہوتے ہیں اسماع کی کیفیت ہے کہ سواد و چیزوں سے لینے قاریع اور مقروع کے صدمہ اور جوٹ سے تنگ ہو کر اور سکر کر کان کے پردہ سماخ تک پہنچتی ہے پھر اس پر جس کے چٹے پر ایک قوت ہے جو اس کے اثر کو قبول کر کے نفس کو خبردار کر دیتی ہے شیعہ واقفین لکھا ہے کہ جب وہ ہوا جس میں آواز ملی ہوئی ہوئی ہے اس سے تنگ پہنچ کر فوس کو صدمہ پہنچاتی ہے

سلف قاریع صدمہ پہنچانے والی چیز اور مقروع وہ جس کو صدمہ پہنچے۔

تو اس کی قوت جو اسی عرض کے لئے رکھی گئی ہے آواز کو معلوم کر لیتی ہے اس لئے جب
 یہ جھپٹا ہوتا ہے یا اس کی حس باطل ہو جاتی ہے تو انسان بہرہ ہو جاتا ہے اور سینے
 کی قوت باطل ہو جاتی ہے۔ قوت شامہ کی کیفیت اس طرح ہے کہ بودار چیز کی بو اس
 ابر سے جو کھٹوں میں جو پستان کی ڈوڈی کی طرح مقدم و ماخ میں پس پہنچتی ہے اس
 طرح کہ بودار چیز کے اجزاء تحلیل ہو کر اس سے ہوا کے وہ اجزاء جو اس کے اور قوت شامہ
 کے درمیان ہونے میں مل کر قوت شامہ تک پہنچ جاتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ درمیانی ہوا
 اس کیفیت سے متاثر ہو کر آہستہ آہستہ قوت شامہ کے محل تک پہنچ جاتی ہے مگر اس ہوا
 میں بودار چیز کے اجزاء شامل نہیں ہوتے استعار میں لکھا ہے کہ یہی بات حق ہے کیونکہ تھوڑی
 سی کستوری سے بہت سی جگہ معطر ہو جاتی ہے اور جب تک کستوری رمتی ہے خوشبو ہی
 رمتی ہے پھر کستوری کا وزن کم نہیں ہوتا۔ پس اگر بودار چیز کے اجزاء ہوا میں بجا یا کٹے
 تو اس کا وزن ضرور کم ہو جاتا۔ ذوق کی کیفیت یوں ہے کہ جرم لسان کے چھڑوں میں ایک
 ایسی قوت رکھی ہوئی ہے جو لعاب دہن کے ذریعہ مزہ و ذائقہ کو محسوس کرتی ہے اور
 لعاب فی نفس لذت اور ذائقہ سے خالی ہے بلکہ لعاب تمام ذائقہ دار چیزوں میں مل جاتی ہے
 اور اس کے اجزاء اس میں مستمر ہو کر زبان میں گھس جاتے ہیں جس سے قوت ذائقہ اس کے
 مزہ کو معلوم کر لیتی ہے پس اس لعاب کا سوائے اس کے اور کچھ فائدہ نہیں کہ وہ ذائقہ
 دار چیز کو محسوس کرنے والی قوت ذائقہ تک پہنچا دیتی ہے پھر ذائقہ یار طوبت کو وسیلہ
 کے بغیر صرف ذائقہ دار چیز کے چھونے سے حاصل ہوتا ہے یا رطوبت کے وسیلے سے کہ وہ
 رطوبت ذائقہ دار چیز سے متاثر ہو جاتی ہے گویا اس حالت میں ابر محسوس صرف بلا واسطہ رطوبت
 ہی ہوتی ہے کیونکہ لعاب رطوبت کا اپنا کوئی ذائقہ نہیں ہوتا اس لئے اشیاء کے ذائقے اپنی اپنی
 حالت میں قوت ذائقہ تک پہنچ جاتے ہیں اور اگر اس لعاب میں کوئی اور ذائقہ مل جاوے
 تو اس کو اپنی اصل حالت کے ساتھ قوت ذائقہ تک نہیں پہنچاتی بلکہ اس دو سکر مزہ کو ملا کر
 پہنچاتی ہے جیسے کہ پیاروں کا لعاب بدل جاتا ہے اس لئے گرم مزاج والے کہ جن کی طبیعت میں
 صفرا کا غلبہ ہوتا ہے پانی کو کھلا پاتے ہیں اور مٹھی چیز اون کو کڑوا ہی معلوم ہوتی ہے یہاں
 یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ قوت ذائقہ کے اثر میں لعاب رطوبت کا ملنا شرط ہے کیونکہ زبان اور

اور ذائقہ دار چیز کی جب تک ملاقات نہ ہو ذائقہ کی کیفیت معلوم نہیں ہو سکتی کبھی یہ شک پیدا
 ہوتا ہے کہ قوت ذائقہ اور لامہ ایک ہی چیز میں مکمل سمیں بھی شک نہیں کہ قوت ذائقہ میں
 صرف لمس ہی کافی نہیں بلکہ اس میں لمبائی و طوئیت کا ملنا بھی ضروری ہے یہ قوت لامہ اور
 ذائقہ میں اس وجہ سے ہی فرق ہے کہ قوت ذائقہ عمدہ اور طایم چیز کو معلوم کر کے جذب کر لیتی ہے
 اور قوت لامہ صرف اس واسطے پیدا لگتی ہے کہ ناموافق اور چیز طایم چیز کو معلوم کرے تاکہ اس
 سے پرہیز کیا جاوے اور قوت لامہ ایک ایسی قوت ہے جو ایک پیچھے میں جو اکثر بدن سے
 خاصہ جھڑے اور جلد سے ملا ہوا ہے پہلی ہوئی ہے اس کی پیدائش سے صرف یہ مقصود ہے
 کہ انسان اس کے ذریعے معلوم کر سکے کہ وہ ہوا جو اس کے بدن کو لگتی ہے اگر اپنی حرارت
 یا برودت کی شدت سے اس کے لئے مضر ہو تو اس سے پرہیز کرے تاکہ اس کی توجہ
 جس سے حیات وابستہ ہے بگڑ نہ جائے پس لمبوس کی گرمی سردی۔ یا سختی۔ نرمی۔
 اس قوت کے ذریعہ عضولامس میں مرآت کئی ہے اور وہ اس کیفیت سے متاثر ہو کر
 اس کے اثر کو نفس انسانی تک پہنچا دیتا ہے یہ وہ نفس اس کو فوراً معلوم کر لیتا ہے گویا
 یہ محسوسات کی ان کیفیات میں سے جو نفس کے ساتھ قائم ہیں ایک کیفیت جو امدیہ قوی
 اس نفس کے واسطے منظم (آلہ ظہور) میں جو بعض حکما کی رائے کے موافق نفس کے
 سامنے اون صورتوں کے حاضر کرنے کی واسطہ بنائے گئے ہیں بعض حکما کے قول کے
 مطابق وہ قوت اس نفس کے واسطے آلات میں جسے وہ دنیا کا کام لیتی ہے



تنبیہ

قوت لامہ انسان کے تمام جسم میں پہلی ہوئی ہے کیونکہ انسانی جسم اشیاء لمبوسہ کی جنس
 سے ہے کیونکہ مدبر (ادراک کرنے والا ہمیشہ مدبر) ادراک کیا گیا کی جنس سے
 ہوتا ہے مگر باقی حواس تمام بدن میں پیسلے ہوئے نہیں ہوتے۔ دیکھو قوت باہرہ کے
 تمام اعضاء متحمل نہیں ہیں وجہ یہ ہے کہ قوت باہرہ انوار رنگوں اور شکلوں کو دیکھتی ہے
 اور لطیف چیز میں پس لطیف چیزوں کا مدبر ہی جسم کا لطیف حصہ ہونا چاہیے اور

وہ صرف آنکھ سے کیونکہ باقی حصے اس کی نسبت کثیف ہیں اس واسطے قوت باہرہ صرف آنکھوں میں ہوتی ہے نہ کسی اور حصے میں اسی طرح قوت سامعہ اور دوسرے ظاہری و باطنی حواس کا حال ہے مثلاً قوت لامعہ اور خیالی تمام جسم میں پھیلی ہوئی نہیں ہوتی کیونکہ بدن اور بدن کے اعضا و ذمہ و خیال کی جنس سے نہیں ہیں اس واسطے کہ بدن ہی ہے اور وہ مادیات کی ضد اور باقی ظاہری حواس سولے قوت لامعہ کے اگرچہ مادی ہیں مگر وہ بھی قوت لامعہ کی طرح تمام جسم میں پھیلے ہوئے نہیں ہوتے کیونکہ سمع و بصر نہایت لطیف ہوتے ہیں اس لئے ان کا عمل بھی جسم کے نہایت لطیف حصہ میں ہونا چاہیے تاکہ مدبرک اور مدبرک میں نہایت نسبت ہے بہر قوت دانقا اور سامعہ اگرچہ ایسے لطیف نہیں جیسے سمع و بصر تمام لطیف میں شمار ہوتے ہیں کیونکہ ان کے مدركات بھی بجزرات ہوتے ہیں یا اجسام رفیق کثیف ان کے مدركات بھی نہیں ہو سکتے پس ہر عضو اس قابل نہیں کہ ہو اور الذیہ کا محل ہو سکے بخلاف قوت لمس کے کہ وہ تمام جسم میں عام ہے کیونکہ تمام جسم سخت و نرم کثیف و لطیف قوت لامعہ کی ذیل میں آسکتے ہیں اور قوت لامعہ ان تمام کیفیتوں کو محسوس و معلوم کر سکتی ہے مثلاً ہوا کا اثر سطح جسم کے چھونے سے معلوم ہوتا ہے اور ان حواس کی کیفیت کی کچھ شرح ہم ذیل میں نفحات کے عنوان سے درج کر کے ناظرین کی عامہ واقفیت کو بڑھائیں یہ ایسے فوائد ہیں کہ اس سے پہلے آپ کی نظر سے نگزرے ہوں گے پھر ان کے مطالعہ سے معلوم ہو جائے گا کہ ان حالات کے جاننے والے اور نہ جاننے والے میں کتنا بڑا فرق ہے اور جو واقف ہو گا ظہرین کے دلیں اس کی قدر و منزلت ضرور جاگزین ہوگی۔ و ہو ہذا۔

نفحات

جن اعضاء میں قوت لامعہ نہیں ہے ان میں سے ایک گروہ ہے اسمیں یہ حکمت ہے کہ وہ گرم و نیر فضلات کے گزرنے کی جگہ ہے پس حکمت الہی نے تقاضا کیا کہ اسمیں جس نہایت کہ ان فضلات کے گزرنے کے وقت انسان تکلیف نہ اٹھائے۔

دوسرا جگر ہے اس میں جس کے نہر سے کی پر حرکت ہے کہ اس میں تیز خلطیں یعنی صفرا و سودا پیدا ہوتا ہے اگر اس میں جس ہوتی تو ان کے گندہ نیکے وقت بھی ضرور تکلیف ہوتی۔ تیسری طحال ہے اس میں سودا اگر تار رہتا ہے جو پٹھا بھی پڑھتا ہے کہ وہ ہمیشہ دل کی تفریح اور ترویح کے لئے حرکت میں رہتا ہے ان اعضاء میں تو جس نہیں ہوتی مگر ان کی جہلیلوں اور پردوں میں ضرور جس ہوتی ہے تاکہ اس کے ذریعے وہ اپنے حیوانی آفات کو معلوم کر سکیں اس طرح ہڈیوں میں بھی جس نہیں ہوتی کیونکہ وہ بدن کی بنیاد ہیں اور تمام بدن کا بوجھ بھی انہیں پر ہوتا ہے اگر ان میں جس ہوتی تو بوجھ کی تکلیف کو محسوس کرتیں مگر بعض کہتے ہیں کہ ان میں جس تو ہے لیکن معذرونا چار میں اس لئے زیادہ تکلیف کو محسوس کرتی ہیں۔

نفی کثافت

مواقف اور اسکی شرح میں کہا ہے کہ درحقیقت ذائقہ دار چیزوں میں ذائقہ کا وجود نہیں ہوتا مثلاً شہد میں مٹھا سکا وجود نہیں بلکہ وہ ملاوت قوت ذائقہ میں باقی جاتی ہے ہی تمام کیفیتوں کا حال ہے مثلاً آگ میں حرارت کا وجود نہیں بلکہ اسکا وجود اس عضو میں ہے جس میں قوت لامحہ ہے اسکا اثر خصوصاً آگ چوہلے سے معلوم ہوتا ہے۔ یہ خیال کہ حرارت آگ میں ہی محض ایک قسم ہے جو اس امر سے پیدا ہوتا ہے کہ آگ اپنے غیری میں اوسکو اپنا ہشکل بنا کر تاثیر کرتی ہے پس اگر آگ دراصل گرم نہوتی تو اپنے غیر کو بھی گرم نہ کر سکتی مگر یہ وہم ہے جو تھوڑے سے تامل سے رفع ہوگا اور دیکھو جو حرکت متحرک کو گرم کر دیتی ہے حالانکہ حرکت میں دراصل کوئی حرارت نہیں ہوتی مگر اسکا یہ جوا ہے کہ آگ میں حرارت کو ماننا بدیہات کا انکار ہے اور یہ ایسا مغالطہ ہے جو جواب کے لائق نہیں۔

نفی ثالث

جو اس غلط فہمی اپنے اپنے اور اک میں قوت جذب کے لحاظ سے مختلف ہیں یعنی جو کسی

لطیف چیز کو معلوم کرنے کے واسطے ہے وہ بہ نسبت دوسری جس کے جبکہ مدرک نسبتاً دوسرے
سے کثیف ہے اپنے احساس میں قوی ہے اور دوسرے اوس کی نسبت ضعیف مثلاً
آنکھ درنگ روپ اور نور کو دیکھتی ہے اور کان صرف آواز کو سنتے ہیں پس سطح
نور اور روشنی بہ نسبت صوت اور آواز کے لطیف ہے اسی طرح آنکھ بھی اپنے فعل میں
بہ نسبت کان کے قوی ہے کیونکہ آنکھ حقدور سے رنگوں اور سکون کو دیکھ سکتی ہے
کان اوس قدر فاصلے سے آواز کو نہیں سن سکتی بہر قوت شامہ بہ نسبت قوت سامع
کے کثیف ہے اسلئے قوت سامع کی قوت بھی کس قدر قوت شامہ سے قوی ہے
کیونکہ جتنے فاصلے سے قوت سامع آواز کو سن لیتی ہے قوت شامہ اتنے فاصلے سے
مگہت ٹھوم کو محسوس نہیں کر سکتی علیٰ ہذا القیاس قوت شامہ کو قوت ذائقہ پر فوقیت ہے
اور قوت ذائقہ قوت لامہ کی نسبت لطیف ہے وجہ ان سب کی یہ ہے کہ قوت
لامہ کا مدرک صلیبی مضار ہیں اور قوت ذائقہ کا مدرک رطوبات پیچ بخارات بہ نسبت
رطوبات کے لطیف ہیں اسی طرح قوت سامع کا مدرک آوازیں ہیں اور صوت
بہ نسبت بخارات کے لطیف ہیں بہر قوت باہرہ کا مدرک الزامہ و اشکال ہیں صوت
کی نسبت یہ بھی لطیف ہیں اور لطیف بہ نسبت کثیف کے زور و طاقت میں قوی ہوتا ہے

نفس راغبہ

ہر ایک محسوس کرنے والی قوت کا خاصہ ہے کہ اوسکا موضوع اپنی ذات میں اوس کیفیت
کی صورت اور ضد سے جس کو وہ محسوس کرتی ہے خالی ہوتا ہے یعنی اوس کا موضوع
مخصوص قابلیت کی استعداد رکھتا ہے لہذا اس صورت کی کیفیت سے متاثر ہوتا ہے۔
کیونکہ علم و ادراک کا آلہ جب تک محسوس اور معلوم کی کیفیت سے متاثر نہ ہوئے تب تک اس
کیفیت کا ذہن کو علم نہیں ہو سکتا اور آلہ میں جو صورت پیدا ہوتی ہے وہ اس صورت
کے غیر ہوتی ہے جو محسوس کرنے والی قوت میں ہوتی ہے کیونکہ حواس میں جو صورت
جائی ہے وہ ملحق ہوتی ہے اور جو ذہن میں جاتی ہے وہ ذہنی اور ادراکی پس آگ میں جو

حرارت اتنی موجود ہے وہ حرارت ذہن میں نہیں جا سکتی بلکہ اوس کی مثال جاتی ہے
ورنہ وہ حرارت ذہن کو جلا دیتی اسی طرح باقی خواص کا حال ہے۔

نفس نامہ

بعض امور جو اس کے ذریعہ معلوم ہو جاتے ہیں مثلاً مقدار۔ عدد۔ وضع۔ حرکت۔
سکون ایسے ہیں کہ ان کے معلوم کرنے کے واسطے خاص ظاہری سبب کے سبب مشترک میں
ان تمام امور کی کیفیت ان خواص سے معلوم ہو جاتی ہے اور کسی قوت کی ضرورت نہیں
پڑتی اگر ایسا امر کی ہر ایک قسم کے لئے الگ الگ قوت ہوتی جیسا کہ بعض لوگوں کا
خیال ہے تو ان امور کے معلوم کرنے کے لئے اور کئی ایک قوتوں کی ضرورت پڑتی۔ کیونکہ
ان کے انواع مختلف ہیں اس مشترک کی حقیقت یہ ہے کہ قوت باہرہ مثلاً مقدار۔ عدد
شکل حرکت سکون کو معلوم کر لیتی ہے اسی طرح قوت ذائقہ بھی مقدار محسوس کر لیتی ہے کیونکہ
ہم کہتے ہیں کہ اس کہانے سے بڑا مزا آیا تو معلوم ہوا کہ قوت ذائقہ چھوٹائی بڑائی کی حقیقت
سے واقف ہے اسی طرح یہ قوت عدد کو بھی معلوم کر لیتی ہے اسی طرح کہ مختلف لذات کو معلوم
کر لیتی ہے قوت شامہ بھی عدد کو جانتی ہے اس قیاس سے کہ جب ایک ہزار چیز کی ہو
منقطع ہو کہ دوسری کی ہو آتی ہے تو قوت شامہ پہلی اور دوسری میں تمیز کر لیتی ہے
جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عدد کی حقیقت سے خبردار ہے صرف یہی بات نہیں بلکہ
یہ خواص اقسام متضادہ کو بھی جانتے ہیں مثلاً آنکھ کئی مختلف رنگوں اور شکلوں کو
خواہ ایک دوسری کی ضد ہوں معلوم کر لیتی ہے اسی طرح قوت ذائقہ بھی مختلف لذات
کو محسوس کرتی ہے اور قوت سامع بہت سی مختلف آوازوں کو پہچان لیتی ہے۔ علی
ہذا القیاس دیگر خواص کو سمجھ لو مگر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ یہ محسوس کبھی بالذات
ہوتا ہے اور کبھی بالعرض مثلاً رنگ اور روشنی قوت باہرہ کے واسطے محسوس بالذات
ہیں اور مقدار۔ عدد۔ شکل وغیرہ محسوس بالعرض کہتے ہیں کہ کبھی محسوس کہ بالذات
قوت کا محسوس بالعرض وہ امر ہوتا ہے جو اس قوت سے ہرگز محسوس نہ ہو سکے

لیکن محسوس حقیقی کے ساتھ ملا ہوا ہو جس طرح کہتے ہیں کہ مینے زید کو دیکھا تو اس حالت میں محسوس حقیقی زید کی شکل ہے نہ خود زید ان ہر دو معنی میں فرق ظاہر ہے مثلاً سفیدی سطح سے قائم ہے اوگاہ بالذات اور جسم سے متعلق ہے ثانیاً بالعرض اس کے یہ معنی ہیں کہ سفیدی کے دو وجود ہیں ایک کا تعلق سطح سے اور دوسرے کا جسم سے بلکہ اصل میں اس کا قیام سطح کے ساتھ ہی ہے لیکن چونکہ سطح جسم سے قائم ہوتی ہے اس لئے وہ ہی وجود اوگاہ بالذات سطح کی طرف منسوب ہو جاتا ہے اور ثانیاً بالعرض جسم کی طرف متعلق ہے کہ رنگ بالذات دکھائی دیتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ ہمارا دیکھنا بلا واسطہ اسی سے متعلق ہے پس جس طرح رنگ بالذات اور بلا واسطہ دکھائی دیتا ہے اسی طرح روشنی بھی قوت باصرہ کو نظر آتی ہے اگرچہ رنگ کا نظر آنا روشنی کے وجود پر موقوف ہے اور روشنی کا وجود رنگوں اور شکلوں کے دیکھنے کے واسطے شرط ہے۔ تاہم روشنی کا دکھائی دینا دونوں محسوس بالذات ہیں یہ نہیں کہ روشنی کا علم تو بلا واسطہ ہو اور رنگ کا علم کسی اور چیز کے ذریعے کیونکہ یہاں ہر دو قسم کی روشنت موجود ہے کیونکہ ادراک بالذات اور ادراک بالعرض میں ایک ہی روشنت ہوتی ہے جب ہم کہا جاتا ہے کہ مقدار کسی رنگ کے پہلے سے بالعرض دکھائی دیتی ہے تو اس کے یہم معنی ہوتے ہیں کہ روشنت دراصل ایک ہی ہے جو اوگاہ بالذات رنگ سے متعلق ہے اور ثانیاً بالعرض مقدار سے وابستہ پس اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ مقدار عدد اور شکل وغیرہ کا علم بالعرض اور بلا واسطہ ہوتا ہے اس سے تمام کا اعتراض بھی رفع ہو گیا جو آپ نے مباحث مشرقیہ میں کیا کہ مقدار اور شکل وغیرہ کا علم بالعرض نہیں ہوتا کیونکہ محسوس بالعرض وہ ہوتا ہے حقیقی طور پر کیا علم ہو سکے گا محسوس حقیقی کے ساتھ اس کی مشارکت ضروری ہے اور یہ تقریر امور مذکورہ پر صادق آتی ہے جو بالکل ٹھیک ہے۔

نفسِ سادہ

ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ ان حواس میں حسبہ کیفیات موجود ہوتی ہیں صرف وہی تاثیرات اور حالات نہیں ہوتے جو ان کے محسوسات میں ہوتے ہیں بلکہ جو اس میں حسبہ کیفیات موجود ہوتی ہیں وہ کیفیات لغسانی اوصاف عقلی اور ادراکات ذہنی ہوتے ہیں۔ پس جو چیزیں سننے یا دیکھنے میں آتی ہیں ان کی کیفیات کا علم نفس سے قائم ہوتا ہے جو محسوسات کی کیفیات کے لئے ایک گونہ نظر اور مثال ہوتی ہیں اور محسوسات کی کیفیات کی حکایت نقل تصویر اور عکس ہوتی ہیں۔ جیسے انسان آنگ اور پانی وغیرہ حقیقی چیزوں کی عقلی صورتیں اپنی حقیقی چیزوں کے واسطے اظہال و اثبات ہیں اس تقریر سے معلوم ہو گا کہ مادی صورتوں کے لئے ایک اور وجود بھی ہوتا ہے جبکہ عقلی صورتیں باجواب عقلیہ ہی کہتے ہیں ان کے وجود کی یہ دلیل ہے کہ مادی صورتیں ہمیشہ ایک دوسرے کی مزاحم ہوتی ہیں یعنی ایک مادی صورت دوسری مادی صورت میں نہیں سما سکتی کیونکہ ایک شکل جو کسی خاص صورت پر مبنی ہوئی ہے یا ایک چیز جو کسی خاص رنگ سے رنگین ہو چکی ہے وہ دونوں کسی دوسری شکل اور رنگ سے موصوف نہیں ہو سکتیں تا وقتیکہ پہلی شکل اس سے ذایل نہ ہو جائے لیکن عقلی اور ادراکی صورتیں مادی صورتوں کی طرح مزاحمت نہیں کرتیں نیز مادی بڑی چیز جو مادی چیز مادی میں نہیں آ سکتی۔ پہاڑ رائی میں نہیں سما سکتا اور نہ دریا جو میں سما سکتا اور بخلاف جو عقلی کے کہ نفس میں چھوٹے بڑے کی سہائی یکساں ہے کیونکہ نفس و ذہن میں زمین و آسمان اور جلیہ کائنات کی صورت ایک ہی دفعہ حاضر ہو سکتی ہے اور نفس اس کے تنگ نہیں ہوتا جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ مومن کا دل عرش سے بھی بڑا ہے اسکا سبب یہ ہے کہ نفس اور ذہن مادی اور مقدراری اشیاء میں سے نہیں ہے ورنہ کسی خاص حد سے محدود اور کسی ضیق خاص سے موضوع ہوتا اس حالت میں ایک چیز کے سوا دوسری کو قبول نہ کرتا بلکہ یا اس سے کم ہوتا یا زیادہ ہوتا اس حالت میں جو چیز نفس کے سامنے حاضر ہوتی اس کا کچھ حصہ نفس کو معلوم ہوتا اور ذہن کے کسی حصے کا اس کو بھی علم نہ ہوتا

پس لازم آتا کہ ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں معلوم ہی ہے اور نہ معلوم ہی اور ایک چیز ایک ہی وقت میں عالم ہی ہے اور جاہل بھی اور یہ محال ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہمارا ذہن ایک ہے اور بسیط بھی ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز اپنے بعض حصے سے معلوم کرے اور بعض سے معلوم نہ کر سکے یا اوس چیز کے بعض حصے کو دریافت کر سکے اور بعض حصے کو دریافت نہ کر سکے کیونکہ وہ بسیط ہے اور بسیط کی شان سے انقسام بعید ہے نیز مادی کیفیت حجت اور اشارہ کی محتاج ہیں یعنی وہ کسی دکستی و محبت و مکان میں ہوتی ہیں اور ان کی طرف اشارہ جیسے بھی ہو سکتا ہے مگر عقلی اور ادراکی صورتوں کا یہ حال نہیں ہے ہر ایک عقلمند اور سلیم الذہن سمجھ سکتا ہے کہ نفس کے لئے سوائے عالم اجسام کے ایک دوسری پیدائش بھی ہے جس میں جسمانی اور مادی صورتوں کے سوا ادراکی اور عقلی صورتیں موجود ہوتی ہیں اور جو اس جسم باطنی یہ ہیں جس مشترک خیال و رسم حافظہ قوت متصرفہ کہتے ہیں جس مشترک دماغ کے لطن اقل میں ہے اور یہ ایک قوت ہے جس میں پہلے عواس ظاہری کے محسوسات جمع ہوتے ہیں اور جزئیات محسوس کی صورتیں اس میں نقش ہوئی ہیں یونانی میں اس قوت کو بزیطاسیا (لوح نفس) کہتے ہیں ظاہری عواس اس کے آگے اس طرح میں جس طرح وزیر کے آگے جاسوس جواد ہر اود ہر کی خبریں وزیر تک پہنچاتے ہیں جس مشترک ادراکات کا مظہر وہ روح ہے جو لطن مقدم میں رہتا ہے یہ روح گویا آئینہ ہے جس میں انبیا کی صورتیں ظاہر ہوتی ہیں مگر اس میں نقش نہیں ہوتیں بلکہ عواس روح اپنی لطافت تجرد و صفائی کے باعث وہ چیزیں نفس کے سلسلے حاضر کر دیتا ہے جو اس سے غائب ہو جاتی ہیں۔ پس نفس ان چیزوں کو اس روح کے ذریعے جو بھی ہوئی صورتوں اور شکلوں کا خزانہ ہے معلوم کر لیتا ہے اس روحانی طاقت کو اگر اپنی طبیعت پر چوڑا جاوے اور اس کے کام میں کوئی لہر مائع نہ ہو تو یہ ہر وقت اپنے کام میں لگا رہتا ہے۔ لیکن دو لہر مائع ہیں ایک تو بیرونی صورتوں کیساتھ مشغول ہونا (جو ہر وقت خارج سے اس کے سلسلے آتی ہیں) اور اس کو اپنے کام سے روک دیتا کیونکہ وہ روحانی قوت اس کے لینے میں مصروف ہو جاتی ہے اور پیش کر نہیں دے گی جتنی

دو عالم برہم ہے کہ نفس ناطقہ اور اس کو چھوڑ کر جزئیات کی حفاظت کے واسطے مجبور کرتا ہے جس کے باعث وہ ان کی نگہبانی میں مشغول ہو جاتی ہے لیکن جب ہر دو مانع یا اون میں سے ایک مانع زائل ہو جاتا ہے تو پھر اس سے اپنا کام صادر ہونے لگتا ہے۔

ہاں نیند کے وقت مانع اول بالکل دور ہو جاتی ہے۔ کیونکہ حملہ جو اس جب نیند کے باعث بیکار ہو جاتے ہیں تو جس مشترک پر بیرونی خارجی صورتوں کا رو کو د بند ہو جاتا ہے اسی طرح مانع ثانی بیماری کی حالت میں زائل ہو جاتا ہے کیونکہ بیماری کی حالت میں نفس بیماری کے رنج کرنے میں مشغول ہو جاتا ہے پس قوت روحانی کو صورت کے جزئیات کی تحفظ کے لئے مجبور نہیں کرتا اس قوت کے ثبوت کی ایک دلیل بھی ہے اگر ہم میں ان چیزوں کے معلوم کرنے والی قوت جس میں تمام چیزوں کی صورتیں منقش ہوتی ہیں نہ ہوتی۔

تو ہم محسوس امر پر دوسرے امر محسوس سے سبب جانی یا سببی حکم نہ کر سکتے یعنی ایک چیز کے واسطے یہ حکم نہ لگا سکتے کہ یہ پسید ہے یا گرم ہے یا خوشبودار ہے یا لذیذ ہے یا اس کے برعکس ہے اور جس حالت میں یہ بات ہو رہی ہے تو معلوم ہوگا کہ ہم میں ایک ایسی قوت موجود ہے جو ان سب حالات کو جانتی ہے کیونکہ ظاہری حواس میں یہ بات ظاہر پس ثابت ہوگا کہ ظاہری حواس کے علاوہ کوئی اور قوت بھی ہے جس سے یہ بہت کم مختلف امور صادر ہوتے ہیں اسی کو عربی میں جس مشترک کہتے ہیں اور یہ تمام چھوٹی بڑی صورتیں جن کو جس مشترک معلوم کرتی ہے اس وقت بھی محسوس ہوتی ہیں جبکہ ظاہری حواس نیند وغیرہ بیخود کی حالت میں اپنے کام سے بے کار ہوں اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جب ان کا علم ایسی حالت میں بھی ہو سکتا ہے تو کیا ضرورت ہے کہ کسی مادی قوت کو مانا جاوے بلکہ ممکن ہے کہ ان چیزوں کا ادراک اس حالت میں عقل ہی سے ہوتا ہو کہ وہ بلا واسطہ قوت کام کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عقل احیاء اور الہاد کو محسوس نہیں کر سکتی کیونکہ یہ جزئیات ہیں اور عقل صرف کلیات کو جانتی ہے پس جزئیات کے ادراک کے واسطے جمالی اور مادی آلہ کی ہی ضرورت ہے جس کو ہم جس مشترک کہتے ہیں بہر خیال بھی اونکو محسوس نہیں کرتا کیونکہ خیال صرف محافظ ہے نہ کہ مدرک اگر خیال مد

ہوتا جو بقوات اُمیں جمع ہوتے وہ سب کے سب مثال طور پر مشابہ سے میں آتے رہتے
جب یہ بات نہیں تو معلوم ہوا کہ ان اشیاء کی مدد کوئی اور چیز ہے اور وہی جس مشترک
لیکن ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نفس میں جو چیز منقش ہوتی ہے وہ محسوسات کی صورتیں ہی
ہیں نہ کہ ان کی اصلی حقیقت۔ لہذا سماعت میں اگر نفس ہی بلا وساطت کسی قوت کے جزئیات
کو معلوم کرے تو اس میں کیا سبب ہے جس مشترک کے وجود پر دوسری دلیل یہ ہے کہ
کہ جو کچھ ایک شخص جذبات میں اور کاہن جوگی رتی اپنی رمل جھرو وغیرہ کے واسطے کہتا
وہ امر موجود ہے کیونکہ سو یا محسوس صورتوں کا مشابہ کرتا ہے اور کاہن محسوس
آوازوں کو سنتا ہے جس میں ان کو کسی طرح کا شک نہیں ہوتا پھر ان محسوس صورتوں اور
ان کے غیر میں انقیاد کرتا ہے کیونکہ عدم محض کوئی چیز نہیں زیادہ لطیف یہ ہے کہ ہفت
خارج میں ہی ان چیزوں کا وجود نہیں ہوتا ورنہ ہر ایک سلیم العقل جو کاہن اور سونو
کے پاس ہوتا محسوس کر لیتا جب کسی کو بھی ان کا علم نہیں ہوتا تو معلوم ہو کہ یہ کام سب
ظاہری جہتوں سے کسی اور قوت کا ہے جو ہمارے نزدیک جس مشترک ہے اس دلیل
کی توجہ یہ بھی آگے آئے گی۔

دوسری قوت خیال ہے جس کا محل مقدم و باطن میں لطف اول کے پچھلے حصہ میں ہے۔
گویا دونوں قوتیں یعنی جس مشترک اور خیال مقدم و باطن میں ہیں مگر جس مشترک مقدم و باطن
کے پہلے حصہ میں اور خیال اسی مقدم کے دوسرے حصے میں یا لوں کہ وہ کہ قوت خیال
جس مشترک کی ایک جزو ہے اُس کا یہ کام ہے کہ جب محسوس چیزیں جو اس غائب ہوا
لوہٹ، اگر انسان کے سر کا پردہ اٹھایا جاوے تو اس کی اندرونی شکل بالکل ایسی ہوگی جیسے کہ اس کا ملاحظہ کرے

ہیں پھر باطن ہے اس کو باطن مومن کہ میں جسے میں پہلے کا نام باطن مقدم و سر کا نام باطن اوسط
پھر باطن مقدم کہ یہی وہ حصہ کہ میں پہلے میں مشترک اور دوسرے خیال کا مقام ہے اسی
میں قوت متصرف کا محل ہے ہر شے کی دو قسم میں تخلید اور متفکر قوت متصرف

اگر ہم کی قدرت کو دیکھ سکیں تو اگر نفس طلقہ کی رہا جڑاری کر تو قوت متفکر کہ میں باطن مومن سوا کی قوت متفکر
کشتی کا تصرف نہیں کیونکہ محسوسات کی تصویریں ایسی جمع ہوتی ہیں کہ قوت متفکر کہ میں باطن مومن سوا کی قوت متفکر
(الہامی)

تو منقوش شدہ صورتوں کو جس مشترک میں محفوظ رکھو گویا جس مشترک جزویات محسوسہ کو
قبول کرتی ہے اور قوت خیالی اون کو محفوظ رکھتی ہے پس انسان اس قوت کی
بدولت ایسی صورتوں کو جو پہلے دیکھی ہوں مگر بہر یاد نہ رہی ہوں دوبارہ حاضر کر لیتا ہوں
اگر خیال غائب شدہ صورتوں کو محفوظ نہ کرتا تو پہلے دیکھی ہوئی چیزوں کی شناخت محال
ہو جاتی جس سے معاشق کا انتظام درہم و درہم ہو جاتا کیونکہ اس صورت میں انسان کو
ہر ایک چیز کے لئے جسکو وہ ایک دفعہ پہلے دیکھے چکا ہے بہر دوبارہ ذہن میں لانے کے لئے
اس کو حاضر کرنی کی ضرورت ہوتی چنانچہ ہر دفعہ یہی حال ہوتا رہتا اور ہر دفعہ ان دیکھی ہوئی
چیزوں میں کوئی حکم سببی یا ایجابی کرنے کے لئے اس کے سامنے مادی چیزوں کا انبار لگا رہتا
اور یہ بات دینا اور عاقبت کے انتظام میں نہایت خلل انداز ہوتی قوت خیالی کے وجود کے
دلائل میں سے ایک یہ دلیل بھی ہے کہ قبول کرنے والی اور حفاظت کرنے والی چیز میں
فرق ہوتا ہے جو قبول کرتی ہے یعنی قابل ہے وہ حافظ نہیں ہے اور جو حافظ ہے وہ
قابل نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ جس مشترک کے علاوہ کوئی اور قوت یہی ہے جو
صرف نگہبانی کا کام کرتی ہے۔ اسی کا نام ہم خیالی قوت رکھتے ہیں اس کے وجود پر دوسری
دلیل یہ ہے کہ عجب محسوس چیزوں کی تصویریں جس مشترک میں منقوش ہوتی ہیں تو
ہمیشہ اون کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے گویا کہ وہ محسوس چیز حاضر ہے اور ان صورتوں
کے نقوش خیال کے سپرد ہو جاتے ہیں اور اسوقت اون کا مشاہدہ ہمیں رہتا۔ اس سے
بہی اون دونوں قوتوں میں ذاتی اختلاف نکلا پس معلوم ہوا کہ جس مشترک کو سوائے
کوئی اور قوت بھی ہے جس کو خیال کہتے ہیں لیکن ان دونوں دلیلوں کی ترویج
بہی کی گئی ہے دلیل اول کی سطح کہ حفظ صورت کے لئے اول قبولیت مشہور ہے
پس حفاظت کرنے والی اور قبول کرنے والی قوتوں کا جمع ہونا ضروری ہے کیونکہ
شرط اپنے مشاہدہ سے علیحدہ نہیں ہو سکتی اس سے ثابت ہوا کہ صورتوں کی محافظت
اور قابل ایک ہی قوت ہوتی نہ کہ دو دوسری دلیل کی یوں ترویج لگی ہے کہ
مشاہدہ اور عدم مشاہدہ کا اختلاف جس مشترک اور خیال کے متفاوت ہونے پر نہیں ہو

بلکہ اصل بات یہ ہے کہ جب نفس امارت دیکھی ہوئی چیزوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ
مشاہدہ میں آجاتی ہیں اور جب ان سے روگردانی کرتا ہے تو مشاہدہ قائم نہیں رہتا
گویا اصل مدرک نفس ہی ہے جس مشترک اور خیال کوئی چیز نہیں رہتی قوت و ہم
سے اس کی جگہ دماغ کے بطن موخر میں ہے یہ قوت دیکھی ہوئی صورتوں کے معانی
اور ان کے نتیجوں کا ادراک کرتی ہے مثلاً بکری فوراً پہیڑے کی صورت دیکھ کر اس سے
یہ چیز ہی معنی کالٹی ہے کہ یہ میرا دشمن ہے اور ہباگ جاتی ہے اور بکری کا بچہ اپنی ماں
کی شکل دیکھ کر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ میری مہربان ہے اور اس کی طرف مائل ہوتا ہے
ان معانی اور اوصاف کے دریافت کر نیوالی کوئی قوت چاہیے پس اسی قوت کا نام قوت
واہمہ لکھا گیا ہے نیز کہتے ہیں کہ یہی قوت حکم کرتی ہے کہ ہم دوسری صفیہ ہے جو میٹھا
ہے لیکن شہ جہ موافق میں لکھا ہے کہ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ سپیدی اور شہرینی
دونوں حسی چیزیں ہیں ان کے معلوم کرنے والی جس مشترک ہے نہ قوت واہمہ۔ البتہ ان کی
درمیانی نسبت اگر چہ معنی جڑی ہے اور مدرک قوت واہمہ ہے لیکن مدرک حقیقی وہی چیز
ہو سکتی ہے جو ہر دو چیزوں اور ان کی نسبت وغیرہ کو بخوبی معلوم کر سکے پس معلوم
ہوگا کہ یہ کام محض جس مشترک اور نہ قوت واہمہ کا بلکہ ان باتوں کے معلوم کر نیوالا
صرف نفس ہی ہے۔ ان دونوں کی کوئی ضرورت نہیں چوتھی قوت حافظہ ہے جو قوت
واہمہ کے ساتھ دماغ کے بطن میں جو کچھ چھپے ہوئے ہو۔ اسکا یہ کام ہے کہ جو معنی اور نتیجے قوت واہمہ
سے حاصل ہوتے ہیں ان کو محفوظ رکھتی ہے گویا یہ قوت حافظہ قوت واہمہ کا خزانہ ہے
جیسے کہ خیال جس مشترک کا خزانہ ہے اس کے ثبوت کے وہی دلائل میں جو اثبات خیال
میں گزر چکے ہیں پانچویں قوت متصرفہ ہے جسکا عمل دماغ میں دونوں بطنوں کے درمیان
ہے اس کا ایک حصہ دیکھی ہوئی صورتوں کو لیتا ہے اور دوسری طرف کا حصہ معانی
اور ان کے نتیجوں کو اخذ کرتا ہے پھر یہ حافظہ ان صورتوں اور ان کے نتیجوں کو لیکر کہیں ان
میں ترکیب دیتا ہے اور دوسرا والا انسان تیار کر کے سامنے کھڑا کر دیتا ہے اور کہیں اور نہیں تفریق
اور تفصیل دالتا ہے یہ الیا کام ہے کہ اور قوتیں اس کو سرانجام نہیں دے سکتیں پس معلوم ہوا

کہ یہ کسی دوسری قوت کا فعل ہے اسی کا نام مقصرہ ہے ان قوتوں کا محل اور مسکن ان پر
آفات پہنچنے سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ جب کسی قوت کے محل میں کوئی آفت آجاتی ہے
تو اس محل کی قوت کا فعل باطل ہو جاتا ہے۔

مگر

اصل تحقیق یہ ہے کہ جس طرح قوت و اہمہ خیال اور باقی باطنی قوتیں مادی ہیں
اسی طرح کسی خاص اعضاء کے ساتھ بھی مخصوص نہیں کیونکہ مڈرک اور مڈرک میں اتحاد
ہوتا ہے جس قسم کا مڈرک ہوگا اسی قسم سے مڈرک بھی ہوگا خیال اور حافظہ حیوانی
قوتیں نہیں اور وہ صورتیں جن کو کوئی شخص جواب میں دیکھتا ہے یا کوئی خیال کر رہا
ہو خیال کرتا ہے ایسے وجودی امور ہیں جبکہ بدن کے کسی حصہ میں حلول ہونا محال ہو
کیونکہ یہ صورتیں کسی جس کے اشارے کے قابل نہیں ہوتیں پس جب یہ ثابت ہو چکا کہ
کہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں نہیں سما سکتی تو معلوم ہوا کہ وہ امور نفس کے سامنے موجود ہوتے
ہیں اور اسی سے ایک قسم کا قیام کہتے ہیں اور اگر حکماء کے خیال کے موافق مانا جاوے
کہ مذکورہ بالا صورتیں دماغی قوے میں منطبع ہوتی ہیں تو یہ بات دو حال سے خالی نہ ہوگی
یا ہر ایک صورت کے واسطے دماغ میں ایک خاص جگہ ہوگی اور جو جگہ ایک صورت کے لئے ہے وہ دوسری
کے لئے نہ ہوگی بلکہ ہر ایک صورت کے لئے الگ الگ جگہ ہوگی تو اس صورت میں چاہیے تھا
کہ دماغ دماغی کامکان ان کے واسطے کافی نہ ہو تاکہ سب قسم کی صورتیں اس میں نہ
سما سکتیں حالانکہ یہ بات مشاہدے کے خلاف ہے ایسے کہ انسان کے ذہن میں تمام
موجودات کی صورتیں سما جاتی ہیں یا ایک ہی جگہ تمام صورتیں منطبع ہوگی اس حال
میں خیال کی حالت اس شخص کی مانند ہوگی جس میں ایک دوسرے پر مختلف نقوش کھینچے
گئے ہوں اس وقت ان نقوش کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رہے گا یہی حال خیال کا ہوگا
حالانکہ یہ بات بھی مشاہدے کے خلاف ہے کیونکہ خیال میں ہر ایک چیز علیحدہ اور
الگ معلوم ہوتی ہے

تشریح اور تفسیر

حکماء نے ان تمام قولوں کو اس لئے ثابت کیا ہے کہ ان کے نزدیک کوئی ایسا واجب الوجود نہیں جو محض اپنے ارادہ سے بغیر کسی اسباب اور آلات کے کوئی چیز پیدا کر سکے نیز ان کا یہ خیال بھی ہے کہ ایک فاعل سے صرف ایک ہی فعل صادر ہو سکتا ہے۔ لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ ایک فاعل سے ایک اعتبار سے اور ایک ہی وقت میں تو بیشک ایک ہی فعل صادر ہو سکتا ہے مگر ایک ہی فاعل سے متعدد اعتبارات اور حیثیات سے بہت سے افعال صادر ہوتے ہیں بل ان کے نزدیک نفس ناطقہ صرف کلیات کا مدرک ہے جزئیات کو نہیں جانتا مگر اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی تمام ہشیار مادی موجودہ حسی اور معنوی کا موجب ہے حکماء کے اقوال لا طائل ہیں اس کے بعد یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حواس میں جو محسوسات حاضر ہوتے ہیں حقیقت میں اولیٰ کا کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ ان چیزوں کی صورتیں جو اس میں مرکوز ہوتی ہیں صد شہیرازی نے اپنی کتاب اسفار میں لکھا ہے کہ ہاتھ کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہو کہ دیوانے کی جس مشترک میں ایسی صورتیں آتی ہیں جنکو وہ دیکھتا ہے حالانکہ حقیقت میں ان چیزوں کا وجود نہیں ہو کیونکہ وہ اس دیوانہ بن کی حالت میں کہتا ہے کہ میں فلان چیز دیکھتا ہوں اور اس کو پورا یقین ہوتا ہے کہ جو کچھ میں دیکھتا ہوں حقیقت میں موجود ہے حالانکہ حقیقت میں کچھ موجود نہیں ہوتا چونکہ اس کو ان صورتوں کی تمیز کرنے کی عقل نہیں ہوتی لہذا وہ ہم کرتا ہے کہ یہ چیزیں خارج میں موجود ہیں ایسے ہی سو یا ہوا خواب میں جس مشترک اور خیال کی مدد سے ایسی چیزیں دیکھتا ہے جو کہ وجود حقیقت میں اور خارج میں نہیں ہوتا کیونکہ خواب میں صورتیں دیکھتا ہے آوازیں سنتا ہے خوشبوئیں سنو گھٹتا ہے ٹوٹتا ہے رنج اٹھاتا ہے اور راحت پاتا ہے پھر یہ ہی یقین کرتا ہے کہ یہ واقعی چیزیں ہیں حالانکہ حقیقت میں کچھ نہیں ہوتا اسکا سبب یہ ہے کہ جس مشترک اور خیال کی سلامتی کی وجہ سے وہ ان صورتوں کو خواب میں ایسا ہی محسوس کرتا ہے جیسا کہ بیداری کی حالت میں

محسوس ہو سکتی ہیں لیکن چونکہ عقلی قوت اس وقت نہیں رکھتا جس سے انہیں تدبیر اور
تفکر سے تیز کر سکے کہ وہ صورتیں کس قسم کی ہیں لہذا وہ ہم کرتا ہے کہ خارج میں موجود ہر
ایسے ہی جب کسی بدن پر کسی خارجی حرارت کا اثر پڑتا ہے تو اس کو اس کا علم ہوتا ہے
لیکن یہ بات کہ یہ حرارت ضرور کسی خارجی وجود میں درحقیقت موجود ہے اس کا علم
اس کو نہیں ہوتا بلکہ اور کا علم صرف قوت تفکر اور تدبیر کے وسیلے سے محض عقل کو
ہوتا ہے اگر درحقیقت سمجھو تو یہ سب باتیں قادر مطلق اور حکیم علی الاملاق کی حکمت اور
قدرت کے کرشمے ہیں اور وہی محض اپنے ارادہ سے ہر چیز کو ظہور میں لاتا ہے۔

نیت چننے وہم وادراک و حرد
نیت میں سامان اسرار وودود
کو تیز آرد میان نیک و بد
کاورد ہر چیز را بد ووجود

توضیح اور تصحیح

یہ بات ہم احباب کی خدمت میں عرض کر چکے ہیں کہ جو اس میں چار محسوس ہوتا ہے
خارج میں اس کا وجود نہیں ہوتا بلکہ محسوس کی صورت مجردہ حاصل ہوتی ہے بالکل
یہ بات بھی نہیں کہ محسوس کرنے والی چیز کچھ اثر ہی نہ پڑے۔ کیونکہ محسوس کرنے
والی چیز میں اگر ہر محسوس کا کچھ اثر نہ پڑتا تو اس کے قوت حاصل ہونے کے کچھ معنی
نہ ہوتے اس سے معلوم ہوا کہ اثر ضرور پڑتا ہے اور وہ اثر یہ ہے کہ کسی خاص عضو
میں جہاں کہ محسوس کرنے والی قوت کا محل ہے محسوس چیز کی صورت منعکس ہو جا
جب یہ بات مسلم ہے کہ حواس و محسوس اور مدبرک و مدبرک میں مناسبت ہونی چاہیے
تو واجب ہے کہ قوت حواس میں محسوس چیز کی صورت ایسی حالت میں حاضر ہو کہ وہ اسے بالکل
مجرد ہو جائے یہ بات ضروری ہے کہ احساس کی حالت میں محسوس چیز کی صورت کا مادہ
سے مجرد ہونا بخیر یا نام نہیں ہوتا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ حس مشترک محسوس چیز کی صورت
کو بالکل مادہ سے بے تعلق اور ہر ہی صورت سے خالی کیے ذہن کے سامنے لا دے اور لوگوں
تخیلی یہ سوچا جائے کہ وہ چیز صورت مخصوصہ کہیا بہ جو مادہ کے ثبوت اور عدم کے وقت

ہوتی ہے نفس ذہن کے اندر حاضر ہو جائے البتہ وہم میں مادی صورتوں کا ادراک نہیں ہوتا۔ بلکہ قوت وہم معقول معنی کو محسوس کرتی ہے یہ احساس عقل کی طرح نہیں ہوتا کیونکہ جو معنی کسی مخصوص خبر کا ہوتا ہے وہم سے اسی کا علم ہو جاتا ہے جیسے خاص زندگی شرافت یا شہرت وغیرہ معانی خبر یہ بخلاف اس کے عقل صرف کلیات کا ادراک کرتی ہے یعنی عقل امر کلی کی حقیقت کو بغیر کسی دوسرے امر کے لحاظ کر لیتی صرف اس کی ماہیت ہی معلوم کرتی ہے

یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ہر ایک قسم کے ادراک میں خواہ حسی و خیالی ہوں خواہ وہی و عقلی امر محسوس کا مادہ سے بے تعلق ہونا ضروری ہے کیونکہ تمام ادراکات اسی سچے پر درست ہوتے ہیں پس پہلا ادراک حسی ہے جو تین شرطوں سے مشروط ہے (۱) ادراک کرنے والی قوت کے سامنے مادہ کا حاضر ہونا۔

(۲) اوس کی ہیئت کا محفوظ ہونا۔ (۳) جس چیز کا ادراک کیا جاتا ہے اوس کا امر جزئی ہونا نہ کلی۔

دوسرا ادراک خیالی ہے اس میں مادہ کا حاضر ہونا شرط نہیں باقی دونوں شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ تیسرا ادراک بھی ہے اس میں نہ مادہ کا حاضر ہونا ضروری ہے نہ ہیئت خاص کا محفوظ رہنا لازمی ہے صرف تیسری شرط یعنی درک کا امر جزئی ہونا واجب ہے۔ چوتھا ادراک عقلی ہے اس میں تینوں شرطوں کا نہ پایا جانا شرط ہے اس کو ثابت ہو کہ ادراک بھی اور عقلی میں چنداں فرق نہیں بلکہ نسبتی فرق ہے یعنی وہی میں محسوس چیز جزئی کی طرف منسوب ہوتی ہے اور عقلی میں یہ بات نہیں حقیقت میں احکامات کی تین تہیں ہوں گویا وہم بھی ایک قسم کی عقل ہے مگر اپنے مادی منصب سے گری ہوئی پس ہر ایک ادراک سے حقائق الاشیاء کی ایک صورت پیدا ہوتی ہے اسے محسوس صورت کا ظہور صرف مادہ سے ہوتا ہے اور جس ظہور میں ذہن کے نزدیک حضور مادہ شرط ہو وہ ناقص ہے اور خیالی صورتوں میں ظہور متوسط ہوتا ہے گویا یہ صورت حالت محسوس اور حالت معقول کے درمیان ہوتی ہے اور عقلی صورتوں

میں یہ ظہور تام یعنی پورے طور پر ہوتا ہے یہ مذکورہ بالا تجویز و ادراکات کی شہر میں
 اسوقت ہوتی ہیں جبکہ وہ صورتیں مادی ہوں۔ لیکن جو مدرک بذاتہ عقل ہو مثلاً
 نفس ناطقہ تو اس کے ادراک میں ان تجویزات کی ضرورت نہیں پڑتی بہر حال محسوسات
 کی دو قسمیں ہیں ایک محسوسات اور دوسری وجدانیات جو امور ظاہری جو اس سے
 معلوم ہو سکیں ان کو محسوسات میں شمار کرتے ہیں اور جبکہ علم حواس باطنی کے ذریعہ
 حاصل ہوا اس کو وجدانیات کی تحت میں داخل کرتے ہیں یہ ان دونوں قسم کے
 امور کو مشابہات سے تعبیر کرتے ہیں مگر صاحب شریح طوالت صرف ان امور کو ہی
 جو ظاہری جو اس سے شقوق رکھتے ہیں مشابہات لکھتا ہے گویا اس کے نزدیک محسوسات
 اور مشابہات میں کچھ فرق نہیں لیکن میر شریف شایع موافق محسوسات کو مشابہات
 کی ایک قسم خیال کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک بہرہ و قسم کے امور خواہ ظاہری جو ہر
 سے محسوس ہوں یا باطنی جو اس سے مشابہات میں داخل ہیں گویا حجاب مشابہات
 تمام محسوسات اور وجدانیات کی ایک قسم ہیں۔

شرح للشمسیہ میں لکھا ہے کہ اگر حاکم ہے تو دو حال سے خالی نہیں اگر ظاہری جو ہر
 حاکم ہیں تو امور محسوسہ اور معلومہ کو محسوسات کہتے ہیں اور اگر حواس باطنی حاکم ہیں
 تو ان کے محسوسات اور معلومات کا وجدانیات نام رکھتے ہیں مگر شرح مطالع میں
 صاف لکھا ہے کہ محسوسات مشابہات کی قسم نہیں ہیں بلکہ مشابہات محسوسات
 کی قسم ہیں یعنی محسوسات عام ہیں اور مشابہات خاص اور اس کی ایک قسم۔
 کیونکہ اس کے نزدیک جو امور ظاہری جو اس کے ذریعے سے ظاہر ہوتے ہیں مشابہات
 ہیں اور جو امور حواس باطنی کے ذریعے سے معلوم ہوتے ہیں وجدانیات ہیں

بہرہر حال اگرچہ مشابہات کہلاتی ہیں مگر دوسرے آدمی پر لائق محبت نہیں ہو
 سکتے البتہ جب ان کے ساتھ بھرتہ یا لوازت یا احدس پایا جاوے تو دوسرے پر بھی
 محبت ہو سکتے ہیں لیکن بدیہیات اور قانوں قدرت کے کہ شیخ مطلقاً غیر رحمت و دلیل
 ہو سکتے ہیں یہ خلاصہ اس مضمون کا جو سید ذی شریح موافق میں اور مولانا عبدالحکیم

نے بیان کیا ہے۔

چھٹی فصل

نفس کی دوسری قوتوں اور وجہ انیات کے بیان میں کہتے ہیں
نفس کیلئے مذکورہ بالا قوتوں کے علاوہ اور قوتیں بھی ہیں جن کو فاعلی قوتیں کہتے ہیں
پہر ان کی دو قسمیں ہیں قوت باعذہ اور قوت محرکہ نیز باعذہ قوت کو شوقیہ بھی کہتے
ہیں قوت باعذہ وہ قوت ہے جو کسی کام کے کرنے یا اوس سے باز رہنے کی طرف مائل
کرتی ہے پہر اگر حصول نفع کے لئے ہو تو اسکو قوت شہویہ یا شہوانی کہتے ہیں اور
اور اگر دفع ضرر یا درد الہ تکلیف کیلئے ہو تو وہ قوت غضبیہ کہلاتی ہے قوت محرکہ وہ قوت ہے
جو اعصاب اور عضلات کو کام کرنے کے واسطے حرکت میں لاتی ہے گویا یہ حرکت عضلات
میں ہے جو پھٹوں میں کھچاؤ پیدا کرتی اور اعضاء کو ان کی مبادی کی طرف قریب کی جاتی ہے
جیسے کہ ہاتھ کے سرکڑنے کی حالت میں ہوتا ہے یا پھٹوں کو پھیلا دیتی ہے اور اس حالت
میں عضلہ ڈھیلے ہو جاتے ہیں اور اعضاء اپنے مبادی سے دور ہو جاتے ہیں جیسا
ہاتھ کے پھیلائے کی حالت میں ہوتا ہے حرکت کے لئے یہ قوت مبدہ قریب اور
لغور اور تعقل اسکا مبدہ رعبیدہ۔ ان کے درمیان شوق و ارادہ ہے پس یہ چار
چیزیں لغور شوق ارادہ اور حرکت حیوانات کے افعال اختیاری کا مبدہ اور علت
ہیں کیونکہ نفس پہلے کسی بات کا لغور کرتا ہے پھر نفع کی امید پر ہکا مشاق
ہوتا ہے پہر اس کے حصول کا ارادہ کرتا ہے پھر پھٹوں کے کھلنے اور سرکڑنے سے
حرکت پیدا ہوتی ہے شرح موافق میں لکھا ہے کہ نفس میں ایک اور قوت بھی ہے
جسکا نام قوت عقلیہ ہے قوت عقلیہ اس لحاظ سے کہ امور کلیات کا اور کم کرتی ہے اور
ان کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم کرتی ہے قوت نظریہ یا عقل نظری کہلاتی ہے اور
قوت نظری اس لحاظ سے اور اس اعتبار سے کہ اس سے امور جزئیہ صادر ہوتے ہیں

اور ہر ایک قسم کے کام جو کرنے یا نہ کرنے کے لائق ہوں اسی سے ظہور میں آتے ہیں
 نیز ہر قسم کے کارخانے و پیشے مثلاً زراعت و تجارت و غیرہ صنعتیں اور حرفتیں اسی
 سے سرکام ہوتی ہیں اور سکو قوت عملیہ یا عقلی کہتے ہیں پس یہ دونوں قوتیں کسی
 اور اعتبار سے لحاظ سے یا اپنی ذات کی حیثیت سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں
 مگر یہ دونوں انسان کے واسطے خاص ہیں دوسرے حیوانات میں ان کا وجود
 پایا نہیں جاتا پس عقلی قوت صرف احکام کلیہ کے لئے ہے خواہ صادق ہوں
 خواہ کاذب اور عقلی قوت ان احکام کیلئے ہے جو افعال جزئیہ سے تعلق رکھتی
 ہیں خواہ اچھے ہوں یا بُرے ہر شرح مواقف میں لکھا ہے کہ نفس انسانی میں قوت عملیہ
 مشوقیہ کے سبب ہر طرح کی تاثیر پیدا ہوتی ہے جبکہ باعث مختلف قسم کی حالتیں انسان
 پر وارد ہوتی ہیں مثلاً ہسی جو تعجب سے پیدا ہوتی ہے جب نفس عجیب امور کا ادراک کرتے
 تو تعجب پیدا ہوتا ہے تعجب کے باعث ہسی آتی ہے اس طرح حیا شرم منگی خوف رنج و غم
 پروردی شجاعت تحمل علم وغیرہ تاثیرات نفس انسانی میں پیدا ہوتے ہیں میرے دل پر خیال
 آیا کہ تا نکھا کہ خوشی و غمی لذت و رنج و راحت وغیرہ کیفیات جو نفس پر وارد ہوتی ہیں
 کیا چیز ہیں کہ یہ خیال آتا تھا کہ یہ حالتیں خون سے پیدا ہوتی ہوں گی لیکن جب خون صاف
 اور رقیق ہوتا ہوگا تو اس سے فرحت و انبساط پیدا ہوتی ہوگی اور خون کی خلطاعت اور
 کدورت کے وقت رنج و غم پیدا ہوتا ہوگا پھر کہ یہ خیال آتا کہ یہ حالات اس بخار سے پیدا
 ہوتے ہوں گے جس کو حکماء روح حیوانی کہتے ہیں اسی طرح کسی قسم کے خیال دل میں پیدا
 ہوتے۔ کسی وقت ایک خیال کی طرف مایل ہو جاتا اور اسی کو درست سمجھتا ہر دو سہر وقت
 جب اس پر بھی کوئی اعتراض ہو جاتا تو اس سے بھی روگردانی اختیار کر کے کسی اور خیال
 کی طرف متوجہ ہوتا ساتھ ساتھ کتابوں میں اس کو تلاش کرتا مگر اس مسئلہ کی مثالی بحث بحث
 نہ پاتا یہاں تک کہ صدر شیرازی کی کتاب مفہام میں اس کی بحث نظر آئی جس کا خلاصہ یہ ہے
 کہ خدا نے تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے انسان میں ایک لطیف روحانی جسم پیدا کیا کہ
 جس کو لطافت کے مراتب کے اعتبار سے حکماء نے تین ناموں روح نفسانی۔ حیوانی

اور طبعی سے تعبیر کیا ہے یہ لطیف روح عالم عقول اور عالم اجسام کے بین بین درمیان نام ہے اور نفسانی طاقتوں کی سواری ہے اسی پر وہ طاقتیں سوار ہو کر حملہ عناصر جسم میں کرتی کرتی ہیں اسی روح کا وہ لطیف اخلاط اور ان کے بخارات ہیں جسے جسم کا مادہ کثیف اخلاط اور اس کے ارضی اجزاء میں صی طرح اخلاط سے اعضا بنتے ہیں ایسے ہی ان اخلاط کے خلاصے یعنی بخارات سو روح پیدا ہوتا ہے جلد حکما اور اہلہا و اس بات پر متفق ہیں کہ رنج و راحت - خوف و غضب - لذت و الم وغیرہ روح حیوانی کے حالات کے تابع ہیں اس روح کا جو لطیف حصہ دماغ کی طرف چڑھ جاتا ہے اس کو روح نفسانی کہتے ہیں اور جو کثیف حصہ دیگر کی طرف اتر جاتا ہے وہ روح طبعی کہلاتا ہے پس جب روح حیوانی اپنی معتد اور کیفیت میں اعتدال پر ہوتا ہے تو اس سے نفس کو فرحت اور سرور حاصل ہوتا ہے اور جب نفس پر رنج و غم کی حالت طاری ہوتی ہے تو اس وقت روح حیوانی یا تو قلیل المقدار ہوتا ہے جیسا کہ کمزور اور بوڑھوں میں مشاہدہ ہوتا ہے یا غلیظ اور کد ہو جاتا ہے جیسا کہ سوداوی طبیبوں میں ملاحظہ ہوتا ہے یا رقیق ہوتا ہے جیسے کہ عورتوں کی بابت خیال ہوتا ہے پس جب لذت و سرور کا سبب پیدا ہوتا ہے تو اس سے روح انسانی میں ایک قسم کا سرور و نشاط پیدا ہوتا ہے جس سے بدن میں نشاطت نمودار ہوتی ہے چہرہ پر سرخ و صاف خون کے آثار نمایاں ہوتے ہیں اور نفس پر جب خوف و رنج طاری ہوتا ہے تو روح اندر کی طرف منقبض ہوتا ہے جس سے خون میں بھی انقباض پیدا ہو کر اس کے علامات چہرے پر نمایاں ہو جاتے ہیں جس طرح روح نفسانی طاقتوں کی سواری ہے اسی طرح روح کی انہی خون ہے کیونکہ روح خون کی حرکت ہو کبھی اندر کی طرف حرکت کرتا ہے اور کبھی باہر کی طرف ان کیفیات اور خون کی مناسبت و تعلق کو اس میں ملنے اس طرح بیان کیا ہے کہ بہت صاف خون جیسا کہ کمال معتدل ہو تو سرور و فرحت لاتا ہے اور خون غلیظ و کد غیر معتدل رنج و الم کا باعث ہوتا ہے کیونکہ اس سے روح بھی کد پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کا سرور شیرازی کا قول تھا پھر میں حکیم داؤد کی کتاب تذکرہ کا مطالعہ کیا اس میں بھی یہ بحث نکلی جس کا خلاصہ یہ کہ نفس غذاؤں سے زیادہ بخارات اٹھنے کی وجہ سے بند رہتا ہے اور

اپنے محل (قلب) میں منقبض ہو جاتا ہے پھر جب بدن پر کوئی فرحت بخش چیز وارد ہوتی ہے
 بظہر بشارت جو نفس کو تکلیف پہنچا لے میں لطیف ہو کر پہل جاتے ہیں اور ان کی
 متاع میں جسم میں سرایت کر جاتی ہیں یہی حالت لذت میں بھی پیدا ہوتی ہے مگر غم و الم کی
 صورت میں یہ معاملہ اس کے برعکس واقع ہوتا ہے یعنی رنج وہ حالات سے بشارت منقبض
 ہو کر زحمت و تکلیف کا باعث ہونے میں کبھی فرحت کی حالت لطیف غذاؤں کے کہانے
 سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ لطیف غذا اپنی لطافت کے باعث بشارت کو تخیل کر دیتی جو
 اور انسان بغیر کسی ظاہری سبب کے اپنے ہی نفس میں فرحت و انبساط پا لے اور غم کی حالت
 میں یہ معاملہ برعکس ہوتا ہے مگر نفس سے اسنے وہی نفس حیوانی مراد لیا ہے جو حکماء کے نزدیک
 ایک لطیف اور نورانی بخار دل سے پیدا ہوتا ہے ان تعریروں سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے
 کہ اس مسئلے کے متعلق جو کچھ خیالات میرے ذہن میں گذر گئے تھے وہ بالکل حکماء کے
 قول کے مطابق تھے اب ہم صاحب بریز کا خیال بھی اس کے متعلق نقل کرتے ہیں
 اگرچہ اسکا زیادہ تعلق علم بقوت سے ہے قرآن میں کہ لسط یعنی فرحت و انبساط کے
 تین اجزاء ہیں پہلی جزو کامل فرحت ہے اور یہ ایک قلبی نور ہے جسکے مٹنے سے دل نام
 اخلاق و غیرہ مثلاً حسد و جھڑکبیر بخل اور عداوت وغیرہ سے پاک صاف ہو جاتا ہے
 دوسری جزو نور ایمان ہے اور وہ نور انسان کے لئے الیا ہو جاتا ہے جیسے عہدہ زمین
 کے لئے بارش ہے اس کے ذریعہ خلاق حمیدہ اور پاکیزہ پیدا ہوتے ہیں تیسری جزو فتح حاکم
 ظاہری ہے فتح حواس کے یہ معنی ہیں کہ حواس کے عروق کھل جاتے ہیں حواس میں
 لذت پیدا ہوتی ہے اور وہ عروق حواس کے مدد سے متاثر ہوتے ہیں یہاں تک
 کہ اس لذت سے لسط کی حالت اپنے کمال کو پہنچ جاتی ہے پس آنکہ میں ایک لذت
 ہے جس سے خواہشورت شکلوں کی طرف رغبت حاصل ہو کر عشق پیدا ہوتا ہے اور
 محبوب کے خیال میں محو ہو جاتا ہے اسی طرح کان میں بھی ایک لذت ہے کہ خوش الحانی
 اور آواز دلکش کو سُن کر ذلیفہ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ خود فراموش ہو جاتا ہے کہ لیا
 اوقات حالت وجد اور رقص اس پر ظاہری ہو جاتی ہے اور انسان کے وجود میں جوش و
 لہو اصطلاح تصوف میں لسط کا نام ہے جو صوفیوں پر طوت و شغف کے پودہ نامہ جگہ وارد ہوتی ہے اس کے برعکس

خوش ہر جاتا ہے اس طرح باقی حواس کا حال ہے۔

گو یا ہر ایک محسوس کرنے والی قوت میں سوائے قوتِ احساس اور ذرا کے ایک قسم کی لذت
 ہی ہے اور فتح حواس ظاہری لا جو سب کی اجزا میں سے ہے ہم کمال حواس ظاہری (جو
 آرمیٹ کی جزو ہے) میں یہ فرق ہے کہ فتح حواس کمال حواس سے افضل ہے وچہ یہ جو
 کہ فتح حواس میں عود کے کھل جانے سے اس کے صاحب کو اپنے دیکھ کر کی طرف کمال
 توجہ ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اس میں بالکل محو اور متفرق ہو جاتا ہے اور کمال حواس ہر
 صرف اور اک اور احساس ہوتا ہے نہ اس میں متفرق و اتہاک ہوتا ہے اور نہ انقطاع
 حاصل ہوتا ہے نہت لوگ ایسے ہیں جو عجیب و غریب لطائف دیکھتے ہیں مگر ان کو کچھ اشار
 نہیں ہوتا اکثر ایسے ہوتے ہیں کہ آواز و مکش اور لغات سنتے ہیں مگر ان میں کوئی تبدیلی
 واضح نہیں ہوتی یہ بھی یاد رہے کہ جو حالات فتح حواس ظاہری سے پیدا ہوتے ہیں وہی
 کیفیات اور آثار فتح حواس باطنی سے بھی حاصل ہوتے ہیں ان کیفیات کے علاوہ کہ وہ
 انسان اور تذکر بھی نفس کے حالات میں سے ہے شرح مراقف میں جہل کی جگہ کے ذیل میں
 لکھا ہے کہ سبھی ایک قسم کا جہل بسیط ہے گو یا کہ جہل بسیط ہی ہے اسکا سبب یہ ہوتا ہے
 کہ علم سابق ثابت نہیں رہتا کیونکہ جب تک کوئی بات اچھی طرح ذہن میں مستحکم نہ ہو عرض
 زوال میں رہتی ہے کہی قائم ہو جاتی ہے اور کہی زائل ہو جاتی ہے اور اس کے بدلے
 کسی اور بات کا تصور قائم ہو جاتا ہے اور کہی ایک تصور کسی اور تصور سے متبدل ہو جاتا ہے
 چنانچہ کسی ہونے والے کو تہوڑے سے اشارے اور پتے سے یاد دلایا جاوے تو وہ فوراً
 خبردار ہو جاتا ہے اور تصور اول کا نقشہ فوراً اس کے سامنے ہو جاتا ہے اور غفلت بھی
 سہو کے قریب ہے یعنی غفلت میں تصور نہیں ہوتا حالانکہ اس وجہ سے اباب موجود ہو سکتا ہے
 ایسا ہی ہو سکتا ہے اسکا سبب کسی نے یوں بیان کیا ہے کہ اس میں حیرت اور دہشت کے بارے
 تصور قائم نہیں رہتا قرآن شریف میں ہے یوم توھنا تذلل کل صر صر
 لے ذوال کیوں مثال کہ جو کسی کو ایک شخص تر جا رہا تھا کسی بارے میں ضرور چچا کہہ رہا تھا کیا نصیب
 دہشت کے بارے کی زبان نکلا صاحب دین شمس کا شتر ہوں، دیکھو بیان میں غفلت کی ترکیب تصور نہیں قائم رہا۔

عمارت کو یا زہول بھی ایک مسم کا سہو ہے اسکے بعد نیان کی پیم ہو اور نیان
 میں کچھ فرق ہے کہ سہو کی حالت میں قوت مدد کے سے صورت معلومہ زائل ہو جاتی ہے مگر
 حافظہ میں بدستور باقی رہتی ہے اور نیان میں صورت معلومہ قوت مدد کے اور حافظہ دونوں سے
 زائل ہو جاتی ہے اور اس وقت از سر نو اسکی حصول کی ضرورت ہوتی ہے امام آدمی کا قول ہے کہ
 غفلت زہول اور نیان مترادف لفظ ہیں معنی صبیحہ ایک ہیں اور ان سب کا مفہوم علم
 کا متفاد ہے مگر طباطبائی کے نزدیک نیان ایک مرض ہے جبکو سر تمام بارو بھی کہتے ہیں یہ
 ایک ورم ہے جو روح دماغی کے مجاری (مستقل) بن تقصن بطن سے پیدا ہوتا ہے اور جرم
 دماغ اور اس کے پردوں میں بہت کم ظاہر ہوتا ہے کیونکہ بطن لیسارادہ ہے اسلئے جرم دماغ
 اور حجاب میں اسکے سخت ہونے کی وجہ سے نفوذ نہیں کر سکتی نیان کی وجہ سے تسمیہ یہی
 کہ جب تقصن بطن کی وجہ سے روح دماغی کے راستہ میں ورم ہو جاتا ہے تو اس میں مرض
 نیان لازم ہو جاتا ہے یعنی مجاز مرسل کے طور پر ورم کا نام لازم کے نام پر رکھا گیا ہے اور قوت
 تذکر اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ نفس میں قابلیت اور اعتقاد کا ایک مادہ پیدا ہو جاتا ہے
 جس سے گم شدہ صورتیں پھر واپس آجاتی ہیں اور جب وہ صورتیں بار بار واقعہ ہوتی رہتی ہیں
 تو نفس میں ان کے قبول کرنے کی اعتقاد زیادہ ہو جاتی ہے اور پھر اعتقاد بڑھتی کر جاتی ہے
 اور ایسی خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ان صورتوں کو جب چاہے واپس لاسکتا ہے۔
 شبیخا از شخیص کا قول ہے کہ شکل ہے کہ خیالی صورتیں نفس میں بتقیض ہوتی ہیں۔
 امام رازی تذکر کی حقیقت میں حیران ہے اپنی نفیر کبیر میں لکھتا ہے کہ تذکر کی اصلیت میں
 راز الہی ہے جسکو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا کیونکہ جب گمشدہ صورتوں کے واپس
 لانے کو تذکر کہتے ہیں تو یہ صورت دو حال سے خالی نہیں اگر اس صورت کا ذہن کو شعور
 ہے تو وہ اس میں پہلے ہی حاضر ہے اور حال کی تحصیل نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات محال ہے
 اور اگر ذہن کو اسکی کچھ خبر نہیں تو اسکا واپس آنا ممکن نہیں کیونکہ جس چیز کی صورت ذہن میں نہ
 ہے بات علم طبقہ بالکل خلاف کیونکہ سر تمام میں کمالہ نہ مان دو فرق لازمی امر میں گم نیان میں کا
 پایا جانا ناممکن ہے یہ روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ گم نیان حالے کو نہ سر تمام تو ہوا مذہب مان (ابو الشام)

اس کی تلاش بھی محال ہے پس دونوں صورتوں میں عقلاً تذکر کا وجود متفق معلوم ہوتا ہے
 مگر عظم اپنے دل میں یہ بات پلٹے ہیں کہ کم شدہ صورتوں کو تلاش کر کے حاصل کر لیتے ہیں تب
 کہ ظاہری اشیاء میں انسان کی عقل کا یہ حال ہے کہ جب اُن چیزوں میں زیادہ غور کرے تو جان
 لیتا ہے کہ ان کی پوری حقیقت نہیں معلوم ہو سکتی تو مخفی امور میں انسان کی پرواں کا کیا
 کہنا ہے لیکن میں نے ایک فاضل کی تقریر اس مسئلے میں دیکھی جو جس سے اس اعتراض کی
 بنیاد رکھا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ نفس کئی اختیارات اور بے شمار تعلقات رکھتا ہے اور اس میں
 حسن خیال مہم اور عقل کے اعتبارات موجود ہیں نیز نفوس جو ذہنی ایکہ و سرگرم قوت
 و ضعف اور کمال و نقصان میں ایکہ و سرگرم سے متفاوت ہیں پس سب قوی وہ نفس ہے جسکو
 ایک حالت دوسری حیثیت سے نزدیک سبکی اس طرح بعض نفوس درمطالحاں اور بعض اپنے
 کنڈیکٹ ان میں سوائے حیات بالفعل کے اور کوئی امر ذکر نہیں ہو تا جب اسے سمجھ میں آگئی
 تو اس یوں سمجھنا چاہیے کہ نفس متوسط اپنی قوت و کمال میں جب عالم عقلی سے انصال
 پکڑتا ہے تو عالم حسی سے کل جاتا ہے مگر اپنے بعض طبعی قوتوں کی تیسرے بھی کرتا
 رہتا ہے ہر جب عالم حسی کی طرف رجوع کرتا ہے تو عالم عقلی سے غائب ہو جاتا ہے البتہ اسکے
 ساتھ ایک ضعیف سا خیال باقی رہتا ہے پس اس ضعیف خیال اور داپس آجائے دالی قابلیت
 کے ساتھ روح کو شے مطلوبہ کا تذکرہ ہو سکتا ہے کتاب و سفار میں جس جگہ علم کے الفاظ متروکہ
 کی بحث ہے یوں لکھا ہے کہ تذکر صورت محفوظ کا نام ہے جب وہ صورت قوت و قلد سے
 ذائل ہو جاتی ہے اور نفس اس کے داپس لانے کا ارادہ کرتا ہے تو اس جہد و جہد کا نام تذکر
 ہے لیکن حکماء کے نزدیک جو عقلی کا ہونا ضروری ہے جس میں تمام معقولات جمع رہتو
 ہیں اور یہی انسان کی قوت عاقلہ کا خزانہ ہے مگر میرے نزدیک تو یہ بات ہو کہ اس عقائد
 کے بعد کہ ہر سب کام قادر و مختار کے ہیں جو چاہتا اور جس وقت چاہتا ہے کسی کے ذہن
 میں کچھ پیدا کر دیتا ہے پھر انسان ایک ضم کا بادل ہے جو بخار و باغی اور نور و جانی کو
 ڈاک لیتا ہے۔

کسی مرض یا کسی اور عارضہ کے سبب جو اسباب شدت و ضعف خلط اور رقت میں مختلف

ہوتے ہیں مثلاً جب سبب ضعیف ہوتا ہے تو تذکر میں بھی تھوڑا سا نقصان آجاتا ہے اسکو
 تسلیم المزاج اور طاقتور آدمیوں کو لسان کی کم شکارت ہوتی ہے اور جب کوئی مرض غالب
 آجاتا ہے اور اس کی طبیعی مزاج بگڑ جاتی ہے تو لسان کی شکارت بھی زیادہ ہو جاتی ہے
 یا یہ بات نفس کی پاکیزگی اور عدم پاکیزگی کی وجہ سے ہوتی ہے یعنی اگر کسی کا نفس
 خواہشات نفسانی کے زنگار سے پاک ہوتا ہے اور معاشی اور ماعی کی کدورت سے آلودہ
 نہیں ہوتا تو اس کی قوت تذکر بھی زیادہ ہوتی ہے اور کم شدہ صورتوں کا صرف
 ذمہ ل ہوتا ہے نہ لسان جیسا کہ انبیاء اور بزرگان دین کا حال ہوتا ہے اور اگر نفس ہوا
 و سوس کی خلعت سے تار یک ہوتا ہے تو اسی سبب قوت و ضعف کے اندازے سے
 قوت تذکر میں بھی فرق آجاتا ہے اسی تقریر کی تائید میں میں نے ایک محقق کا قول دیکھا کہ
 وہ لکھتا ہے کہ معقولات کا خزانہ جو ہر عقلی ہے جس میں معقولات اختیار کی صورتیں جمع رہتی ہیں
 یہ جب نفس اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اس کی مناسب اور موافق صورت سے منعقد ہوتا
 ہے اور جب اس جو ہر عقلی سے روگردانی کر کے علم حسی یا کسی اور صورت کی طرف متوجہ
 ہوتا ہے تو اس سے وہ خیالات سابقہ محو ہو کر غائب ہو جاتے ہیں جیسا کہ آئینہ میں کسی
 چیز کا وہی حصہ دکھائی دیتا ہے جو اس کے مقابل ہوتا ہے اور جب آئینہ کے سامنے نہیں ہوتا
 وہ غائب رہتا ہے ایسی ہی نفس جب اخلاق ذمہ کی آلائشوں سے پاک ہوتا ہے تو اس
 میں عقلی صورتوں کے نقش ہونے کی زیادہ قابلیت ہوتی ہے اور جب اس کے برخلاف ہوتا ہے
 تو اسوقت اس کو عقلی صورت نقش نہیں ہوتی جیسا کہ زنگ آلودہ شیشو پر کوئی حسی صورت
 منعقد نہیں ہو سکتی مگر جبکہ وہ آئینہ زنگ کدورت کی میل سے صاف کیا جاوے۔

ساتویں فصل

عقل کی حقیقت اور ارتقے بیان میں

عقل کی ماہیت میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ جوہر ہے یا عرض اور جنس ہے یا نوع یا خود

نفس ناطقہ ہے پھر یہ کہ وہ انسان کے کس حصہ میں ہے اس کے اقسام اور مراتب کشف
 میں اور عقل فعال کیا چیز ہے یہ ایسے امور ہیں کہ حکما جاننا نہایت ضروری ہے جو شخص
 اتنا بھی نہیں جانتا کہ میری عقل کیا چیز ہے۔ کشف راویوں کے ہے اور بدن کے کس
 حصہ میں ہے درحقیقت وہ درجہ انسانیت سے خارج ہے صورت میں انسان اور
 سیرت و عادت میں حیوان ہے کیونکہ انسان اور حیوان میں علم و عقل کا فرق ہے ورنہ
 کہانے پینے اور حرکت و سکون اور خواب و بیداری اور دیگر حالات طبعیہ میں انسان
 اور حیوان سب برابر ہیں کیونکہ یہ باتیں تمام حیوانات میں پائی جاتی ہیں پس انسان جو اشرف
 مخلوقات کہلاتا ہے اور احکام الہی کے لئے مکلف بنایا گیا ہے تو صرف علم و عقل کی وجہ سے
 ہے اسلئے عقل کی حقیقت دریافت کرنا ضروری ہے اب جاننا چاہئے کہ عقل کا لفظ
 نفس ناطقہ پر بولا جاتا ہے اور نفس ناطقہ کا عقل پر اکثر حکما کا خیال ہے کہ عقل جو ہر
 مجرورے کے بدن کی تدبیر اور تصرف اسکے متعلق نہیں اسی وجہ سے عقل اور نفس ناطقہ
 میں اختلاف ہے کیونکہ نفس ناطقہ اگر جوہر مجرورے کے ساتھ ہی بدن کی تدبیر اور حفاظت
 اس کے متعلق ہے چنانکہ حکماء کی یہ رائے بھی ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے صرف
 مادہ سے مجرورے کے لئے اپنے فعل میں مادہ سے تعلق رکھتا ہے اسی اعتبار سے عقل و نفس ناطقہ
 برابر ہیں اور حکماء اسلام میں سے جو شخص اس کے جوہر ہو چکا قائل ہو لے وہ اپنے دعویٰ
 پر حدیث **إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ لِمَا قَبْلَ فَا قَبْلَ لِمَا قَبْلَ**
لِمَا دَبْرًا فَا دَبْرًا فَقَالَ اِنَّ اَكْرَهَ خَلْقٍ لِّكَ اَنْتَ لِكَيْ لَا يَكُنَّ اَعْدَابُكَ كَوَدَّ لِي لَا يَكُنَّ
 وجہ استدلال یہ کہ اگر عقل عرض ہوتا تو آدورفت نہ کر سکتا کیونکہ عرض قائم لذات
 نہیں ہوتا لیکن صاحب قاموس نے سفر سعادت میں کہا ہے کہ حدیث موضوع ہے
 ابن تیمیہ اور سخاوی کا یہی قول ہے اسی طرح حلال الدین سیوطی نے یہی کہا ہے
 کہ عقل کی فضیلت میں کوئی صحیح حدیث نہیں آئی تمام احادیث جو ہمارے آئی میں موضع میں
 لے اللہ تعالیٰ نے عقل کو خوبصورت پیدا کر کے کہا کہ اگر وہ لگا لگائی پھر کہا ہٹ جاوے ہٹ گئی پھر کہا کہ
 میری مخلوقات کے اشرف تجھے ہی ہیں اپنے بندوں کو ثواب دے گا اور تیرے ہی سے انکو عذاب دوں گا۔

امام شافعی نے عقل کی یہ تعریف کی ہے کہ عقل صرف امتیاز کرنے کا آلہ ہے مگر اس
 تعریف سے ایسا جوہر ہونا بھی ممکن ہے اور عرض ہونا بھی کیونکہ ممکن ہے کہ یہ آلہ ایک
 صفت جو نفس کے ساتھ قائم ہو جس سے تمیز حاصل ہوتی ہے لیکن جوہر کا یہ مذہب ہے
 کہ وہ عرض ہے قاضی ابوبکر کا یہی خیال ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ اسکا جوہر ہونا محال
 ہے اسلئے کہ عقل اس کے ذریعہ نتائج اور حکام ثابت کرتا ہے اور احکام کا ثبوت جاسر کے
 واسطے ہے نہ اعراض کے لئے پس معلوم ہوا کہ وہ عرض ہے کیونکہ اس کے واسطے احکام
 ثابت نہیں ہوتے پہرچو حکماء اس کو عرض مانتے ہیں ان میں بھی اختلاف ہو بعض کہتے ہیں
 کہ وہ ایک فہم کا علم ہے ورنہ بعلم اور جابل بھی قائل کہلاتا لیکن یہی ضروری نہیں کہ جہج علوم
 پر عادی ہو تب اسکو قائل کہا جائے کیونکہ انسان صرف ایک علم و ہنر میں ماہر ہونے سے
 ہی عقل سے موصوف ہو سکتا ہے اگرچہ بیشمار دیگر علوم سے جابل ہو اور یہی ضروری نہیں
 کہ علوم نظریہ و حیکمے ثبوت میں استدلال کی ضرورت ہوتی ہے (یہی سے عقلمند کہلا سکتا ہو)
 کیونکہ صرف ضروری علوم کا جنہیں مناظرہ و استدلال کی ضرورت نہیں ہوتی) جاننے والا بھی
 عقل سے موصوف ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ عقلمند ہونے کے لئے ضروری اور
 بدیہی علم کا مابنا شرط ہے بلکہ علوم کی واقفیت کی ضرورت اور شرط نہیں کیونکہ اندہا بہرا
 باوجود دیگر ان ہی سنتے اور دیکھنے کی قوت نہیں ہوتی پہر عقلمند کہلا سکتے ہیں یہی ثابت ہوا
 کہ بعض ضروری اور بدیہی علوم کے جاننے سے عقلمند ہو سکتا ہے اسلئے امام شافعی اور
 باتلائی نے عقل کی تعریف اسی طرح کی ہے کہ عقل بعض ضروریات کا علم ہے مثلاً یہ بات
 کہ دو صدقین جمع نہیں ہو سکتیں یا یہ مسئلہ کہ ہر موجود چیز حادث ہوگی یا قدیم حکیم کی
 یہ رائے ہے کہ عقل امور عملی یعنی کسی اور ارادی میں نہیں ہے فخر رازی کا یہی مذہب ہے چنانچہ
 اسنے عقل کی یہ تعریف کی ہے کہ عقل ایک طبعی امر ہے اور جانی ماقول کے صحیح و سالم
 ہونے سے ضروریات کا علم خود بخود ہو جاتا ہے ان ضروریات سے تمام حیاں کی ضرورتیں
 مراد نہیں کیونکہ کہیں ضروری اور بدیہی علم ہی اپنی بشرط لقنور کی عدم موجودگی سے مفقود
 ہو جاتا ہے جیسے افراط و اندصار رنگوں اور شکلوں کے عدم لقنور کے باعث اسکو علم نہیں محروم

یاد رزا و نامزدت جماع کے تصور نہ کرنے سے اس کے علم سے ہی بے بہرہ ہے اور کہی ہوئی امر شرط عقیدت کے نہ پائے جاتے سے عاقلانہ تہمت مثلاً اگر کوئی محس ظاہری یا باطنی مل ہو جائے تو اس وقت ایسے مسائل کی حقیقت کا علم ہو سکیگا جنہیں اس میں مفقود کے ذریعہ کام نہ لگتا تھا چنانچہ سو یا سو بے عقل تو نہیں ہے مگر حالت خواب میں کوئی بدیہی علم بھی نہیں رکھتا کیونکہ بند میں اس کے آلات اپنے کام سے بیکار ہیں۔

مولانا سعد اور سید صاحب نے ہی شرح مقام میں ہی لکھا ہے سفیضہ ابو اسحاق نے عقل کی تعریف یوں کی ہے کہ عقل ایک صفت ہے جسکے ذریعہ نیک و بد میں امتیاز ملتی ہے صاحب قاموس نے یہ تعریف کی ہے کہ عقل ایک روحانی نور ہے جس سے نفس باطنی علوم ضروری اور نظری کا کتاب کرتا ہے کس جہتی کا قول ہے کہ عقل ایک نور ہے جو حواس ظاہری کے ساتھ سوائے امور کو جو حواس باطنی میں حواس ظاہری کے وسیع سے اسے پس نفس کے سامنے حاضر کر دیتا ہے اور نفس اس وقت قوت متفکر سے علوم کو منتشر کر لیتا ہے جبکہ جزئیات محسوسہ کی حالت کو نکال لیتا ہے اور حاضر کے ذریعے غائیہ معلوم کر لیتا ہے پس وہ اس ترکیب سے عقل کی روشنی کے ذریعہ حجابہ شفاء میں لغت کرتا ہے پھر اس لغت کو کئی مدارج و مراتب ہیں جن کا کس حسی نے چارہاں شمار کیا ہے (امام غزالی نے لکھا ہے کہ عقل کا اطلاق چار معنیوں پر ہوتا ہے پہلا یہ کہ عقل ایک فطری اور طبعی قوت ہے جس سے انسان علوم نظریہ کے ذراک کے واسطے مستعد ہوتا ہے گویا وہ ایک نور ہے جو دل میں ڈالا جاتا ہے اور جس کے باعث انسان حجابہ شفاء کی حقیقت معلوم کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

دوسرا یہ کہ بعض علوم ضروری اور لا بدی کا نام عقل ہے تیسرا ان امور پر ہی عقل کا اطلاق ہوتا ہے جو کسب اور استخراج سے حاصل ہوتے ہیں چوتھا جب قوت طبعی اس قدر تک پہنچ جاتی ہے کہ اس انسان ہر کام کے انجام کو سوچتا خیر و شر کی حقیقت کو جانتا ہے اور نفسانی مشاہدات کو دیکھتا ہے اور دنیا سے دولت کی لذتوں کو چھوڑ کر آنے والی لذتوں کے حصول کو واسطہ کوشش کرتا ہے تو اس حالت پر ہی عقل کا اطلاق ہوتا ہے اسکے بعد پہلا نام غزالی فرماتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عقل کا لفظ ازہ وئے لغت و بہتعالیٰ قوت

طبیعی کے لئے موضوع ہوا ہے اور علوم کے واسطے اسکا اطلاق مجاز کے طور پر ہے کیونکہ
 علوم ہسکا ثمرہ اور نتیجہ ہیں جیسا کہ چیز کا نام بھی اوس کے ثمر کے نام پر رکھ لیا کرتے ہیں (۱)
 بعض حکما کا اس کے بانیے میں یہ خیال ہے کہ نفس ناطقہ کا تعلق عالم الغیب (امور مخفی) کیساتھ
 بھی ہے اور عالم الشہادت (امور محسوسہ) کے ساتھ بھی لہذا عالم الغیب کے تعلق کی وجہ سے
 مبادی عالیہ (عقل کل و ملائکہ) سے متاثر ہوتا اور فائدہ حاصل کرتا ہے اور عالم شہادت کے
 تعلق کی وجہ سے ابدان و اجسام میں تاثیر ڈالتا ہے پس ہر ایک اعتبار سے اس کے لئے
 علیحدہ علیحدہ قوت ہر جس سے اس حالت میں اسکا حال و انتظام درست رہتا ہے پس جس قوت
 سے وہ مبادی عالیہ سے مستفیض ہوتا ہے اور اپنے جوہر عقلی کو پاکہ تکمیل تک پہنچاتا ہے
 اوس کو قوت نظری یا عقل نظری کہتے ہیں اور وہ قوت جس سے اپنے ماتحت جسموں میں تصرف
 کرتا ہے اور ان میں اثر ڈال کر اپنے جوہر عقلی کو کمال تک پہنچاتا ہے اسکو قوت عملیہ یا عقل عملی
 کہتے ہیں پھر ان دونوں قوتوں کے چار چار مدارج و مراتب ہیں۔ قوت نظری کا پہلا مرتبہ
 عقل ہولائی ہے یعنی اس حالت میں نفس ناطقہ صرف معقولات کے ادراک کے قابل ہوتا ہے
 اسکے سوا اس میں کوئی درجہ فعالیت یا وقوع کا نہیں ہوتا جیسا کہ بچوں کا حال ہے ان میں
 طغولیت میں کتابت، خلافت، تجارت اور زراعت وغیرہ کمبوں کی قابلیت ہوتی ہے
 ایسے وہ بڑے ہو کر ان کاموں کو حاصل کر سکتے ہیں اور یہ سب کام کر سکتے ہیں مگر دوسرے
 حیوانات یا نباتات یا جمادات میں یہ قابلیت ہرگز نہیں ہوتی مگر ان سے بھی کیونقوت ایسے
 کام صادر ہو سکیں اوسوقت میں اس قوت کو عقل ہولائی اسواسطے کہتے ہیں کہ اوقوت
 یہ قوت عقلی صورتوں سے اس طرح خالی ہوتی ہے کہ جیسے بیوی (مادہ صرفہ) محسوس میں
 اور بعض شکلوں سے خالی ہوتا ہے اس حالت میں نفس ناطقہ کو صرف نفس کے نام سے تعبیر
 کرتے ہیں اور ایسے ہی اس نفس کی قوت کو جو اوقوت ہوتی ہے عقل ہولائی کہتے ہیں۔
 قوت نظری کا دوسرا مرتبہ عقل بالملکہ کے نام سے مشہور ہے یعنی ضروری اور بدیہی امور کو
 اس طرح جاننا جس سے امور نظری جو بدیہی نہیں ہوتے اکتساب ہو سکیں یعنی امور جزئیہ
 محسوسہ اور ان کے باہمی تعلقات اور مناسبت معلوم ہونے سے نفس امرکی کا استخراج کر سکا ہو

کیونکہ نفس پر کلیات کثیرہ کو معلوم کرتا ہے اور ان کی صورتیں حیوانی آلات میں نقش ہو جاتی
 ہیں پس ہر ان کے تناسب کا بھی ملاحظہ کر لیتا ہے تو ان بالوں سے حکام کلی اور امور
 نفسانی کا ہنبا ط کرنے کے قابل ہو جاتا ہے پس اس تفریف میں ضروریات ہی امور جزئیہ اور
 اور نظریات سے امور کلیہ مراد ہیں جو جزئیات محسوسہ سے نکلتے ہیں اور اس درجہ میں قوت
 نظری کو عقل بالملک اس واسطے کہتے ہیں کہ ملک کے حصے قابلیت یا قابلیت کے حامل کرنے
 یا استعداد کے ہیں اس درجہ میں نفس کو معقولات کی طرف منتقل ہونے کی استعداد اس طرح ہو چکی
 ہوئی ہے بالفرض میں انتقال موجود ہو گیا ہو تا ہے اسی وجہ سے انسان حکام الہی کا مکلف
 اور درجہ ہائیم سے ممتاز ہو تا ہے اسی مرتبہ میں لوگوں کے عقلی مراتب میں بوجہ ان کی
 استعداد اور قوتوں کے اختلاف کے بڑا اختلاف ہو جاتا ہے اسی کی بدولت جہان میں
 سینکڑوں مذاہب نظر آتے ہیں کیونکہ اس کے ماننے والے اکثر اسی درجہ عقل کے آدمی ہوتے
 ہیں قوت نظری کا تیسرا درجہ عقل بالفعل ہے یہ وہ درجہ ہے کہ انسان اس درجہ میں آکر ضروریات
 اور درجہ بیانات سے نظریات کے ہنبا ط کرنے پر اس طرح قادر ہو جاتا ہے کہ جب چاہے بعض
 التفات اور وجہ سے ضروریات کو حاضر کر کے ان سے نتیجہ نکال سکتا ہے جیسا کہ کتاب میں
 کہ اگر دکھانا ہی کر رہا ہو لکھنے کی لیاقت ہوئی ہے جب چاہے لکھ سکتا ہے اس وقت میں
 اسکو کچھ رت کام نہ کرنے سے اسے رت کو تحقیق ہول وقواعد کتابت نہیں کرتی پڑتی خلاصہ
 یہ ہے کہ اس درجہ میں اگر انسان میں ہنبا ط اور بحصول نظریات کا ملکہ ہو جاتا ہے بعض
 حکماء نے عقل بالفعل کی یوں تفریف کی ہے کہ اس درجہ میں انسان کو ذہن میں ضروریات
 اور درجہ بیانات سے نتائج نکال چکنے کے بعد نظریات موجود رہتے ہیں اس طرح پر کعب چاہتا ہو
 بغیر کسی محنت و مشقت کے انکو حاضر کر لیتا ہے یعنی نظری امور میں جب خوب مہارت ہو
 جاتی ہے تو اسے ایک ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے جس سے حقیقت چاہتا ہے اسکو حاضر کر لیتا ہو
 گویا حاضر کرنے کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے اور یہی تفریف منہ بہ منہ ہے چہ بہا درجہ قوت نظری کا عقل
 مستفاد ہے اور یہ وہ حالت ہے کہ اس میں اور نظری انسان کے ساتھ محسوسات کی طرح مشابہ ہو جاتا
 ہے اس درجہ میں یہ قوت اور درجہ عقل مستفاد کہلاتی ہے کہ اس مرتبہ میں انسان عقل فانی

۱۴۴
 قوت بالملک

سے استفادہ کرتا ہے انکو کسی دوسرے انسان سے بذریعہ الفاظ کسی چیز کے حصول کی ضرورت نہیں ہوتی جیسا کہ غلبہ کا خاصہ ہے حکماء اور اطباء بھی کسی قدر اس میدان کے مرد سمجھتے ہیں۔
 عملی قوت کا پہلا درجہ ظاہری تہذیب ہے جس میں انسان احکام شرعی کو سجا لانا سے مشکلات اور مہنیا سے پرہیز کرتا ہے عملی حالت کے اعتبار سے بہت لوگ پہلے درجہ سے ہی گزرے ہوئے ہوتے ہیں تہوڑے لوگ میں جو ظاہری تہذیب کے زیور سے آراستہ ہوتے ہیں عملی قوت کے دوسرے درجے میں انسان باطنی تہذیب کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اپنے دل کو اخلاق و سیمہ سے پاک کر کے اخلاق حسنہ اور اوصاف لطیفہ سے موصوف ہوتا ہے نفسانی خواہشوں کو جو طوکر ماسوائے اللہ کو دل سے نکال دیتا ہے مگر دنیا میں اس قسم کے لوگ بہت ہی تہوڑے ہوتے ہیں عملی قوت کا تیسرا درجہ بھیجے کہ اس درجے میں نفس انسانی کو ملار اعلیٰ کا قرب حاصل ہو جاتا ہے یہاں تک کہ امور قدسیہ سے متعلق ہوا جاتا ہے کیونکہ جب نفس کی ظاہری اور باطنی حالت درست ہو جاتی ہے اور ان دونوں عالموں کے مابین ملجھ لے ہو جاتے ہیں تو اس وقت وہ عالم غیب سے متصل ہو جاتا ہے اسلئے کہ نفس امارت میں اپنی اصلی جوہر یعنی حالت سجدہ میں آ جاتا ہے اسی حالت کو عالم غیب بھی کہتے ہیں اسلئے نفس انسانی بابت مشابہت کے اس سے متصل ہو جاتا ہے یہ انصاف معنوی اور باطنی ہوتا ہے نہ ظاہری اور صوری بیان پہونچکر تمام اور اکی صورتوں سے جو شکوک و شبہات سے پاک ہوتی ہیں آراستہ ہو جاتا ہے شرح مطالعہ کو مشاہدہ پر اسکی حقیقت کی تفصیل یوں لکھی ہے کہ تمام موجودات کے حقائق ایک عالم میں جسکو لوح محفوظ کہتے ہیں موجود و مسطور رہتی ہیں اسمیں اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوقات کی کیفیت اور حالات کو درجہ بدرجہ ابتداء سے انتہا تک درج کیا ہوا ہے پھر ہر ایک چیز کو اسی نمونہ کے مطابق وجود میں لانا ہے اور جو عالم صورتوں اور شکلوں سے مشتمل ہوتا ہے اسی سے ایک اور صورت جو اس اور خیال میں پہونچتی ہے قوت واسمہ میں اسکی معانی جزئیہ پہونچتے ہیں پھر خیال سے اسکا اثر نفس تک پہونچتا ہے پھر ان اشیا کی حقیقت بذریعہ جوہر و قوت خیال نفس پر منکشف ہو جاتی ہے پس جو چیز نفس میں حاصل ہوتی ہے

وہ اس حالت کے موافق ہوتی ہے جو خیال میں پیدا ہوتی ہے اسلئے وہ خیالی صورت اس خارجی صورت کے مطابق ہوتی ہے جو حقیقت میں خارجاً موجود ہوتی ہے اور یہ خارجی اور حقیقی صورت اس نسخہ کے مطابق ہوتی ہے جو لوح محفوظ میں ہوتا ہے گویا عالم کے چار مراتب میں پہلا درجہ وجود کا لوح محفوظ پر ہوتا ہے اسلئے وہ وجود جہانی اور حسی کا پہلے ہوتا ہے دوسرے درجے میں وہی وجود جہانی اور حسی حالت میں آتا ہے تیسرے درجے میں خیال اور جوہر میں عقلی شکل پکڑتا ہے پھر اس روحانی اور جہانی حالت کے ہی کو مدارج پھرتے ہیں روحانی حالت کا ایک درجہ دوسرے درجے سے فائق ہے اسی طرح ایک درجہ جہانی حالت کا دوسرے درجے سے اعلیٰ جب یہ مدارج معلوم ہو چکے تو اب جاننا چاہیئے کہ نفس میں عالم کی صورت اور حقیقت کبھی ان حواس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے یا وہ کبھی مبداء اعتدال سے حواس کے وسیلے کے بغیر آگاہی پیدا ہوتی ہے پس یہ کہ اور لوح محفوظ کے درمیان سے تعلقات کا حجاب رفع ہو جاتا ہے تو اسکو براہ راست بغیر واسطہ حواس پر جوہر کا علم حاصل ہونے لگتا ہے ہم و شک کا ہرگز دخل نہیں ہوتا مگر حجب پر دنیا کی محبت اسے غالب آجاتی ہے تو اس کے اور لوح محفوظ کے درمیان میں حجاب حایل ہو جاتا ہے یہاں وہم و شک و مغالطہ کا دخل بھی ہو جاتا ہے گویا نفس کے کیلئے دو دوازے ہیں ایک دوازہ عالم ملکوت کی طرف ہے جبکہ لوح محفوظ - عالم ملائکہ یا عالم مجردات ہی کہتے ہیں یہ دروازہ ان لوگوں کے لئے کھلا وہ ہوتا ہے جو تعلقات جہانی اور جزئیات نفسانی سے پاک ہو جاتے ہیں دوسرا دروازہ عالم حواس یا عالم شہادت کی طرف ہے اور یہ دوازہ مجرور و غیر مجرور تارک و غیر تارک صوفی و زندہ کے لئے کھلا رہتا ہے۔ قوت عملیہ کے چوتھے درجے میں پہنچنے والی کی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ اسکا نفس تمام علانی و دنیویوں سے قطع تعلق کا ملکہ حاصل کر کے اللہ تعالیٰ کے جمال اور جلال میں لیٹنے اور وسیلہ وجودی اور سلبی صفات میں ایسا متفرق ہو جاتا ہے کہ ہر ایک قدرت کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا نمونہ اور ہر ایک طاقت کو اسی طاقت میں محاور ہر ایک علم کو اسی کے علم کا ظل اور عکس سمجھتا ہے اسی مرتبہ میں خدا ہی اسکا کان ہوتا ہے

جس سے سنت ہے خدا ہی اوسکی آنکھ ہوئی ہے جس سے دیکھتا ہے خدا ہی اوس کے
ہاتھ ہوتے ہیں جسے پکڑتا ہے اور خدا ہی اوس کے پاؤں ہوتے ہیں جن سے کہ
وہ چلتا ہے سچ ہے ۶

بیلے سر جو ماند عین بیلے است

تبیحہ

عقل کے اُن مراتب مذکورہ عقل مہیولانی عقل المملکہ عقل بالفعل اور عقل مستفاد کو بیان میں
عقلا علماء اور حکماء کے مختلف اقوال میں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مراتب یا تو صرف
استفادات اور کمالات کے ہی نام ہیں یا نفس ناطقہ کے ہمارے کیونکہ وہ ان صفات سے موصوف
ہوتا ہے ایضاً فی قوتوں کے نام ہیں خیر کچھ ہی ہو مقصود سب کا ایک ہے اور عقل کے
مرتبوں کو سب تسلیم کرنے میں ان کی زیادہ تفصیل شرح مقاصد میں ہے اب رہی یہ بات کہ
عقل نفع ہے یا جنس تو اس کو یوں سمجھنا چاہیے کہ جمہور اور اہل سنت کے نزدیک جو عقل کو
اعراض کی قسم سمجھتے ہیں (تو نفع ہے مگر محققین کے نزدیک جنس ہے کیونکہ اس کے
بہت سے اقسام ہیں اور اس کا کوئی مقسم نہیں گویا عقل مقسم ہے اور مقسم ہمیشہ جنس ہوتا ہے
حضرت عابدیہ صدیقہؓ کی حدیث سے ہی اس کا جنس ہونا ثابت ہوتا ہے صدیقہ رضی اللہ عنہا
نے اس حضرت علیؓ علیہ السلام سے پوچھا تھا کہ دنیا میں انسان کیس چیز سے بزرگی حاصل کر
سکتا ہے فرمایا عقل سے حضرت عائشہؓ نے پہرہ پہا کہ آخرت میں کس چیز سے فرمایا وہ انسان ہی
عقل سے پہرہ عرض کیا کہ کیا آخرت میں اعمال کا جملہ نہیں ملے گا آپ نے فرمایا کہ انسان اپنی عقل
کے موافق کام کرتا ہے اسی عقل کے انوار سے اس کے اعمال ہونگے اور عقل کے موافق
اور سکو جزائے گی دیکھو اس حدیث میں آپ نے عقل سے بڑھ کر کوئی مرتبہ نہیں بتلایا اور نہ
عقل کے اوپر کوئی چیز بتلانی پہر عقل کو کسی چیز کی قسم ہی قرار نہیں دیا جس سے معلوم ہوتا
کہ عقل کے بہت سے اقسام ہیں اور عقل ان سب کے لئے مقسم ہے اور مقسم اپنے اقسام
کلی کے اعتبار سے جنس ہوتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ اس لحاظ سے عقل ہی جنس ہے

نہ نوع۔ پہر ہم بات کہ عقل کہاں رہتی ہے اسکے متعلق امام الکلام شافعی کا یہ خیال ہے
کہ اسکا محل دل ہے اور اسکا نور و طبع میں نہ ہوتا ہے مگر باقی امام اسکا مقام سر متلاطم میں
بقول صاحب قاموس اسکے ابتداء کا وقت وہ ہے جبکہ جنین میں روح پہنچ جاتی ہے

اور زمانہ بلوغت تک بڑھتی رہتی ہے بعض حکماء درجہ عقل بالغ عقل فعال کہتے ہیں ہم
اسکی یوں تصریف کرتے ہیں کہ جب نفس اپنے کمال تک پہنچ جاتا ہے تو اسوقت اسکا نام
عقل فعال کہتے ہیں اسفار میں لکھا ہے کہ اس عقل کے ذریعہ علمی کمالات اسطرح حاصل
ہوتے ہیں کہ خیالات محسوسہ جب قوت خیال میں آتے ہیں تو ان سے باہمی مشارکت اور

مفاہرت کی وجہ سے معانی کلیہ حاصل ہوتے ہیں لیکن وہ شروع شروع میں سفید اور
باریک اور کم معلوم ہوتے ہیں جیسا کہ اندیری جگہ ہر چیز باوجود آنکھوں کے صحیح و سالم نہ ہو کر
و منہلی نظر آتی ہے پہر جب رفتہ رفتہ نفس کی استعداد بڑھتی جاتی ہے اور اسکا آئینہ
شکوہ و شبہات کے رنگارنگ سے صاف ہو جاتا ہے اور آئینہ صفا صفا قلبی اعتبار
باطنی آئے لگتی ہے اور فکری حرکات اور اور کی امور کی مہارت سے نفس کا آئینہ صفا

ہوتا جاتا ہے تو عقل فعال کا نور نفس پر اور نفس کی خیالی اور وہی صورتوں پر پڑتا ہے یہاں تک
کہ نفس کو عقل بالغ بنا دیتا ہے پہر ہم خیالی اور وہی صورتیں معقولات بالغ (و فہمی) اور
عقلی امور بن جاتی ہیں پس عقل فعال اس حالت میں نفس اور نفس کی خیالی اور وہی صورتوں
کے ساتھ ایسا ہوتا و اگر تیسے جیسا کہ آفتاب اپنے طلوع کے وقت چہرہ بنایا اور خیالی صورتوں

اور تمام قابل دید چیزوں پر اثر ڈالتا ہے گویا عقل فعال آفتاب کی مانند ہے اور نفس کی قوت ہر
ایسی ہے جیسے آنکھ کی قوت بصارت اور نفس کے سامنے خیالی صورتوں کی ایسی مثال ہے
جیسے آنکھ کے سامنے قابل دید اور خارجی چیزوں کی صورتیں جیسے آفتاب کے طلوع سے پہلے
اندیرے میں قوت بصارت کام نہ لے سکتی اسطرح قابل دید چیزیں بھی نظر نہیں آسکتی

لیکن جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو قوت بصارت بھی دیکھ سکتی ہے اور قابل دید چیزیں بھی
نظر آئے لگتی ہیں بالکل اسطرح جب عقل فعال کا نور طلوع ہوتا ہے اور اسکی روشنی تمام
درکات اور وہی و خیالی صورتوں پر پڑتی ہے تو نفس کی قوت بالقرہ اسوقت عقل بالغ

موجود ہوتا ہے یعنی نفس ہر وقت عاقل بالقوہ کے درجے سے ٹکڑے عاقل بالفعل کے درجے تک پہنچ جاتا ہے یہاں تک کہ اپنے ذاتی اور عرضی صفات میں تیز کر کے لگتا ہے اور تمام چیزوں کی حقیقت و ماہیت میں فرق کرنے لگ جاتا ہے پس اس وقت انسان عقلی انسان ہوجاتا ہے اور اس کے تمام محسوسات معقولات ہوجاتے ہیں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ عقل ہر ایک چیز کا اگرچہ محال اور غیر ممکن ہی کیوں نہ ہو تصور کر سکتی ہے جیسے عدم محض و دو صندوق کا جمع ہونا یا باریتعالیٰ کا شریک وغیرہ محالات اور منہیات پر حکم صادر کر سکتی ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ دو صندوق کا جمع ہونا محال ہے عدم محض کوئی چیز نہیں یا شریک باریتعالیٰ ہی موجود نہیں دیکھو ان مثالوں میں ایک جزو مبتدا ہے اور دوسری جزو خبر ہے مگر عقل نے ان مثالوں کے مبتدا کی صورت باطلہ کو عقل میں حاصل کر کے پہرا نہیں وہ صفت جو ان کے قابل ہی لگا دی یا یوں سمجھو کہ عقل یہ تصور کر سکتی ہے کہ اجتماع التفیضین یا عدم محض یا دور یا تسلسل وغیرہ محال اور منہج ہر شے یا کسی قسم کی شے یا میں اس لحاظ سے چیزیں عند العقل حکم کئے جانے کے قابل ہیں مگر اس اعتبار سے کہ یہ چیزیں غیر ممکن اور محال ہیں لہذا اس قابل میں کہ ان پر حکم افشاء کا صادر کیا جاوے گا عقل ایک چیز کو ایک ہی وقت میں دو مختلف اعتباروں سے غور کرے گا بلکہ اس پر اس کے مناسب حکم لگا سکتی ہے اور یہ بات عند العقل محال نہیں رہے یہ مقام غور کرنے کے قابل ہے کیونکہ بہت دقیق ہے۔

آٹھویں فصل

اس بیان میں کہ عقلی قولوں کا ادراک اس ظاہری کو ادراک سے طاقتور ہوتا ہے اور قوت قلبہ استیلا پر قادر ہے کہ کثرت کی وحدت و وحدہ کی کثرت تصور کرے مثلاً دوسری فکر کرنے والے کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ظاہری حواس کا ادراک اس باطنی کے ادراک سے قوی ہوتا ہے لیکن حقیقت میں یہ بات نہیں بلکہ ظاہری حواس کا ادراک بہ نسبت حواس باطنی قوی

عقلی کے کمزور اور ضعیف ہونے کے واسطے جو اس ظاہری کے طرف میں امور متضادہ اور حالات متناقضہ
 جمع نہیں ہو سکتے مگر تو نے عقلی میں یہ امور آپس میں مزاحمت نہیں کرتے اور اس میں متضاد کمیتیں
 جمع ہو جاتی ہیں کیونکہ نفس امور متضادہ کو بلا مزاحمت اور آگ کر سکتا ہے وجہ اسکی یہ ہے
 کہ جو امور لوگوں کو مادی صورتوں پر باعث مادت سے خالی ہونے کے ترجیح ہے اگر عقلی وجود کو
 مادی نقصوں سے دور کر دیا جاوے تو حقیقی جوہر سے زیادہ لطیف ہو جاتا ہے پس جو لوگ
 چیز صفا فی اور لطافت میں ترستی کرتی جاتی تھے وہ اپنی اہلی اور پستی نوع سے نکلتی جاتی ہو
 اور پہلو میں ایسے آثار و کیفیات پیدا ہونے لگتے جاتے ہیں جو اسکی پہلی حالت میں نہ تھے۔
 اسی طرح حسد و مزادہ لطیف ہوتی جاتی ہے اور بقدر زیادہ مصطفیٰ ہوتی جاتی ہے یہاں تک
 کہ اپنے اسحق انوار سے ممتاز و متفارض ہو جاتی ہے پھر اس پر دوسرا حکام صادر ہونے
 لگتے ہیں جیسا کہ جنین کا مادہ جب اسکی صورت طبعی پوری ہو جاتی ہے تو نفسانی صورت
 میں تبدیل ہو کر نفع و روح کے قابل ہو جاتا ہے پھر باہر آنے کے بعد وہ نفسانی صورت
 درجہ بدرجہ یہاں تک ترقی کر جاتی ہے کہ آخر میں اگر عقل بالفعل ہو جاتی ہے اسوقت
 اس پر وہ صفات جو درجہ طبعیت میں صادق آتے تھے صادق نہیں آتے۔ اور وہ صفات
 جو بعد میں اس سے مطلوب ہو اب صادق آتے ہیں وجہ یہ ہے کہ نفس جب بدن کثیف سے
 تعلق پکڑتا ہے اور جسمانی ضروریات اور مادی حاجتوں کی تدبیر میں مصروف ہوتا ہے تو
 اس وقت اسکی حالت نہایت کمزور ہوتی ہے جس سے عالم عقلی کی طرف پرواز نہیں کر سکتا
 کیونکہ ہر وقت تغیر و تبدل کی حالت میں رہتا ہے نیز اسوقت اسکا مظہر دماغ میں جرم بخاری
 ہوتا ہے اور وہ خود کھلے اور تبدیل کی حالت میں ہے اسلئے ان تعلقات اور بانعات کی وجہ
 سے نفس کا پرواز اعلیٰ تک نہیں ہو سکتا لیکن جب ان تعلقات اور انفع سے فارغ
 ہو جاتا ہے اور تمام جسمانی قوتیں اپنے مادی افعال سے معزول ہو جاتیں تو اس حالت میں
 تمام خیالی اور خارجی حسی صورتوں میں کچھ فرق نہیں رہتا اسوقت نفس کی قدرت اپنے اعلیٰ جہ
 کی طرف رجوع کر لے سکتا ہے اور بغیر وساطت جو اس ظاہری کے کام کرتا ہے جیسا خواب یا ہیوسنی
 یا سنی یا استراق یا استہک کہ جو صورت میں مشاہدہ ہوتا ہے اسوقت نفس عام جسمانی تعلقات

اور بہ کئی توقعات سے فارغ ہو جاتا ہے اور حجاب اٹھ جاتا ہے اور وہاں ذاتی طاقتوں سے بلا مدد مادہ منتا ہے دیکھتا ہے سونگھتا ہے چکھتا ہے ٹٹولتا ہے پس ان تمام افعال سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کھلے سوا کوئی اور ظاہری جو اس کے اپنی فطرتی اور ذاتی قوتیں بھی ہیں جو اس ظاہری سے نہایت لطیف ہیں درحقیقت اسکی اصلی قوتیں وہی ہیں اور ظاہری جو اس بمنزلہ پوست اور غلاف ہیں پس مدعا مطلوب ثابت ہو گیا۔

پھر طرح جو اس ظاہری جس مشترک کی طرف راجع ہوتے ہیں اور وہ سب اپنے اپنے مشترکات جس مشترک کے پاس جمع کر دیتے ہیں اسی طرح نفسانی قوتیں رقت بدرکہ و محرکہ ہی ایک ہی قوت کی طرح راجع ہوتی ہیں جبکہ ذات نفس لوارائی کہتے ہیں پس جب نفس بدن کی تدبیر کرنے کی حالت میں اپنی اس قدر آزاد ہو سکتا ہے اور اپنے اصلی جوہری طرف رجوع کر سکتا ہے اور شبانی تعلقات کو توڑ کر درجہ صفا فی تک پہنچ سکتا ہے تو اب قیاس کرنا چاہیے کہ جب بدن کے نفس سے بالکل پاک ہو جائے گا اور پورے طور پر اپنے اصلی مبداء اور نشاۃ کی طرف لوٹ آئیگا تو محال میں نفس کی کیسی طاقت ہوتی ہوگی بیشک اس قدر جس میں اگر اس کے باطنی جو اس امور آخرت کے اور اک میں بڑے قوی ہو جاتے ہیں اس حالت میں ہر ایک چیز کو بطور مشاہدہ محسوس کرتا ہے اور آخرت میں اسکے اعمال اور اعتقادات کی صورتیں صاف صاف دکھائی دیتی ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے فَكَتَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفِّهِمْ يَوْمَ الْيَوْمِ حَلَالٍ یعنی آج ہم نے تیرا پردہ کھول دیا اور تیری آنکھ تیز ہو گئی ہے حال کلام یہ ہے کہ نفسانی طاقتوں کا ادراک حیوانی طاقتوں سے طاقتور ہے اسلئے چند وجوہات سوان دونوں میں فرق ہے وجہ اول یہ کہ وہ مادی صورتیں ایک دوسری کی مزاحمت کرتی ہیں اسلئے دو مخالف مادی صورتیں ایک وقت ایک محل میں نہیں سما سکتیں کیونکہ ایک چیز عینکے کسی خاص شکل و رنگ روپ میں موجود دوسری شکل و رنگ و روپ کو نہیں قبول کر سکتی تاوقتیکہ پہلی صورت زایل نہ ہو جاوے تمام ذائقہ و چیزیں خوشبودار ہوں یا اور مختلف اصوات کا بھی یہی حال ہے کیونکہ وہ بھی باہم مزاحم ہوتی ہیں لیکن نفسانی صورتیں جو بذریعہ ادراک معلوم ہو سکتی ہیں ایک دوسری کی مزاحمت نہیں ہوتیں کیونکہ جس مشترک سب کو جمع کر کے نفس کے سامنے حاضر کر دیتی ہے

یہی حال تمام باطنی جو اس کا ہے کہ ان کے مدركات میں ہی کسی قسم کی مزاحمت اور مخالفت نہیں
 ہوتی بلکہ وہ ہر ایک مخالف و موافق امر کو جمع کر کے نفس کے سامنے حاضر کر دیتے ہیں۔
 وجہ دوم یہ ہے کہ بڑی مادی چیز چھوٹی مادی چیز میں نہیں سما سکتی جیسا کہ پہاڑ راہی میں نہیں
 نہ دریا حوض میں سما سکتا ہے اور عقلی صورتوں اور نفسانی وجودوں میں یہ بات نہیں بلکہ اس پر
 تمام چھوٹی بڑی چیز سما سکتی ہے جیسے نفس میں تمام زمین و آسمان اور جو کچھ ان کے درمیان ہے
 ایک ہی دفعہ بغیر کسی مزاحمت کے آسکتے ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ مومن کا دل عرش
 اعظم سے بھی بڑا ہے اس عدم مزاحمت کی وجہ یہ ہے کہ نفس کی کوئی خاص صفت و مقدار نظر
 نہیں جیسے کہ پہلے اس امر کی تشریح ہو چکی ہے وجہ سوم یہ ہے کہ تمام مادی کیفیتیں جو اس کی ذیل
 میں داخل ہوتی ہیں اور وہ کسی نہ کسی جہت میں ضرور ہوتی ہے لیکن نفسانی کیفیتوں کا یہ حال
 نہیں وجہ چہارم یہ ہے کہ ایک مادی چیز کو بہت آدمی محسوس کر سکتے ہیں جیسے کہ آواز کو
 بہت آدمی سن سکتے اور ایک آدمی کو بہت آدمی دیکھ سکتے ہیں سب ایک خوشبو کو بہت آدمی
 سونگھ سکتے ہیں مگر نفسانی صورتوں کا یہ حال نہیں ہوتا کیونکہ جو چیز کسی کے خیال میں پہنچا
 ہوتی ہے اس پر دوسرا آدمی مطلع نہیں ہو سکتا اور جو بات کسی کے دل میں ہو اس کو
 کوئی دوسرا آدمی نہیں جان سکتا وجہ اس کی یہ ہے کہ جو نفسانی اور ذہنی صورتیں بہت
 وجود جی اور مادی صورتوں کے زیادہ طاقتور ہوتی ہیں پہر یہ بات یہی ہے کہ قوت قلم
 واحد کی کثرت اور کثیر کی وحدانیت پر بھی قادر ہے یعنی عقل کے نزدیک ایک چیز زیادہ ہو
 سکتی ہیں اور زیادہ چیزیں ایک بن جاتی ہیں کثیر کی توحید و طرح سے ہوتی ہے (۱) حروف
 کثیر سے اور کچھ شوق ہوتا ہے کہ عقل ایک مفہوم نوعی کو اس کے باقی افراد داخل و شتمات
 اور عوارضات سے خالی کر دیتی ہے یہ حقیقت نوعیہ کی ایک ہی اہمیت رہ جاتی ہے (۲) ترکیب
 اور ہم اس طرح ہوتا ہے کہ ذہن مفہوم جنسی اور فعلی کا اعتبار کر کے جنس کو مفصل کیساتھ الیاد
 کرتا ہے کہ اس سے ذہن میں ایک ہی اہمیت حاصل ہوتی ہے پہر توحید کی کثرت یوں ہوتی ہے
 کہ ذہن عقلی صورتوں کو محسوس خیال کر کے انکو جسمانی صورتوں کے قاب میں ڈال لیتا ہے پہر
 جنس کو مفصل سے ممتاز کر دیتا ہے اس صورت میں ایک ہی جیسی چیز عقل کے نزدیک کثیر معلوم ہوتی ہے

کیونکہ عقل صرف ظاہر پر ہی محدود نہیں بلکہ مہشیاء کی ماہریت اور حقیقت میں غوطہ لگاتی اور غور
 کرتی ہے اور ہر ایک پہلو سے اسکو مطابق نسخہ کے تیار کر کے رکھ دیتی ہے لیکن ظاہری محاسن صرف
 ظاہری اشیاء کو محسوس کرتے ہیں باطنی امور تک انکی رسائی نہیں ہوتی اسوجہ سے ذہنی قوتوں
 کو جو اس ظاہری اور حسیہ پر فطرت سے فتوحات مکیہ میں لکھا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اکثر کثیر قلیل
 اور قلیل کو کثیر کر دیتا ہے تو ہم اسکو خیال کی آنکھ سے دیکھ سکتے ہیں یہ حس کی نظر سے
 جیسا کہ آیت ذیل سے معلوم ہوتا ہے **وَإِذْ يَرْكُوبُهُمْ إِذْ أُنْقِذَهُمْ فِرْعَانُ عَيْنُكَ قَلِيلًا**
وَلَقَدْ لَكُمُ فِي آيَاتِهِمْ وَقَالَ تَرَوْهُمْ مُثَلِّهِمْ رَأَى الْعَيْنُ حالانکہ ظاہر میں وہ
 دیکھنے نہ ہو پس اگر وہ اسکو خیال کی آنکھ سے نہ دیکھتے تو ایک حالت میں اور ایک ہی وقت میں
 کثرت و قلت کا اجماع لازم آتا اور کلام کا ذب ٹھہرتی لیکن اگر کثرت کا محل اور ہوا اور
 قلت کا اور تو اس صورت میں کوئی تناقض نہیں آتا پھر اس کے بعد لکھا ہے کہ یہ باب بڑا وسیع ہے
 پس اس امر کو اللہ تعالیٰ نے اپنے عقلمند بندوں کے لئے کیسے اچھے طریقے سے سمجھایا ہے
 جبکہ فرمایا ہے **هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ** گو یا خیالی قوت ہی ایک قسم
 کا معنوی رحم ہے اور اس میں نکاح معنوی اور محل معنوی کے بعد خیالی صورتیں ظہور پکڑتی ہیں
 اور خیال میں ان معانی کو جس صورت میں چاہتا ہے وہ حال دیتا ہے اور جس ترکیب سے سمجھ
 چاہتا ہے جوڑ دیتا ہے۔

نوفیل

ایسا کہ میں نفس جنیروں کو کس طرح ادراک کرنا چاہتا ہوں اور ادراک کے کتنے قسم ہیں

ادراک میں حکماء کے دو قول ہیں بعض کہتے ہیں کہ ادراک صرف جسمانی ہی کا نام ہے یعنی نفس کی

لہ ارجح ہوتی ہے اس میں ہر شے کی تہہ و بالا کی سمجھنا ہے اور انکو ہم تھوڑے فطرت سے تو اور ظاہر میں تو انکو
 اپنے سے دیکھ دیکھتے تھے

مادی چیز کو محسوس کی خاص شکل وضع کے اپنے محسوس کرنے والی قوت سے لے لیتا ہے گویا اس حالت میں اور اک کے لئے تین چیزیں شرط ہیں اول مادہ کا حاضر ہونا دوم اس مادہ کا کسی خاص شکل و صورت پر مبنی ہونا سوم اس مادہ متشکل کا امر جزئی ہونا یہی شرح اشارات میں لکھا ہے خلاصہ یہ ہے کہ حساس کے معنی میں کسی چیز کو جو اس ظاہری سے دریافت کرنا جیسا کہ شرائط مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے اور یہ بات بھی پوشیدہ نہیں کہ جو اس ظاہری کسی غائب اور دور از نظر چیز کو معلوم نہیں کر سکتے اور نہ ہی معانی جزئیہ کو محسوس کر سکتے ہیں اور نہ مجربات عن الامادہ کا اونکو علم ہو سکتا ہے صرف اومنی اشیاء کو شرائط مذکورہ کے ساتھ معلوم کر لیتے ہیں۔ مان جس مشرک (جو جو اس اطنی سے ہے) بغیر حضور مادہ دیکھتی ہوئی شکوک کا ظاہری حواس کے ساتھ معلوم کر لیتی ہے کیونکہ اسکا اور اک ایک قسم کا خیال ہوتا ہے ایسے شرح اشارات کے کسی ماسیہ پر لکھا ہے کہ خیال سے یہ مراد ہے کہ جس شے کے خیالی صورتوں کا اور اک کرے یہ معانی جزئیہ کا کیونکہ یہ کام قوت و ہم کلے اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ امر محسوس کہی بالذات ہوتا ہے اور کہی محسوس بالتبع وبالعرض۔ پس اس معنی کے اعتبار سے اور اک علم کی ایک خاص قسم ہو گا جو الجوہر اور شرح طوالع میں بھی لکھا ہے۔ بعض جمہور حکما کا یہ خیال ہو کہ اور اک علم مترادف الفاظ میں انہوں نے علم کی یہ تعریف کی ہے کہ نفس مجرد کے سامنے ان اشیاء کی صورت حاضر ہو جائے جو مادہ سے خالی ہوں خواہ وہ مادی چیزوں کی صورت ہوں خواہ عقلی اور خیالی شکلوں کی تصویریں خواہ کلی ہوں یا جزئی۔ خواہ حاضر ہوں یا غائب پس اس تعریف کے تحت علم یا اور اک میں احساس تخیل اور وہم و فقل مشبہ مل میں گویا اور اک کی یہ چار تہیں ہوں لیکن کسی نے اس تعریف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ فقل جس کے باعث عقلی اور مجرود صورتوں کا حصول ہوتا ہے بنوئی امر میں اور تجرد عن الہا وہم و فقل سلبی ہو اور سلبی سے معنی کا مفہوم امر بنوئی کی حقیقت میں داخل ہونا محال ہے اور کسی نے علم کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ ایک ایسی صورت ہے جو ذہن میں نقش ہو جاتی ہے اور معلوم شے کی ماہیت کے مطابق ہوتی ہے۔ اور یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو جانتے ہیں اور اسکا اور اک بھی کرتے ہیں اس سے لازم آتا ہے کہ ایک چیز جو ہر بھی ہو اور عرض ہی ہماری ذات کی صورت ہماری

ذات کی مانند ہوگی حالانکہ ہماری ذات جو ہر ہے تو چاہیے تھا کہ ہماری ذات کی صورت ہی جو ہر ہوتی مگر وہ جو ہر نہیں ہے کیونکہ ذات کی صورت ذات ہی کے ساتھ قائم ہے اس کا قیام بالذات نہیں لہذا ایک چیز کا ایک ہی حالت میں جو ہر اور عرض ہونا محال ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ تمام ذہنی صورتیں خواہ وہ کتنے ہی شخصیات سے خاص ہو جائیں بہرہی کلیہ ہی رہتی ہیں اسلئے کہ یہ بات اس کے کلیہ میں خلل انداز نہیں ہوتی کیونکہ اگر صورت مخصوصہ سے قطع نظر کیا جائے تو عقل اس کے مشترک فیہ اور کلی ہونے میں انکار نہیں کرتی پس ذات کے علاوہ جو صفات ہیں ان کی طرف لفظ ھو سے اشارہ ہوتا ہے مگر اپنی ذات کی طرف لفظ آنا پس اگر ہمارا علم اپنی ذات کی نسبت ہماری ذات سے کوئی زائد وصف ہوتا تو ہم اپنی ذات کی طرف لفظ ھو سے اشارہ کرتے نہ آنا سے اور یہ بات باطل ہے پس معلوم ہوا کہ ہماری ذات اور ذات کی صورت ایک چیز ہے اور یہ دونوں جو ہر میں کوئی ان میں عرض نہیں ہوتے علم کی یوں تعریف کی ہے کہ وہ ایک اضافی اور نسبتی امر ہے حقیقت میں کچھ نہیں اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم اپنی قوت حیالی کے ذریعہ اپنے اپنے پہاڑوں اور بڑے بڑے جنگلوں اور زمین و آسمان کا مشاہدہ کرتے ہیں حالانکہ یہ سب چیزیں جو امر امور واقعی اور حقیقت میں موجود ہیں نہ کہ کسی اور چیز کی اضافی کیفیات ہیں شرح مواقف میں جو علم کی تعریف لکھی ہے وہ سب عمدہ اور احسن ہے وہ یہ ہے کہ علم ایک صفت ہے یا حالت ہے جس سے کسی چیز کی حقیقت اس شخص کے سامنے کھل جاتی ہے جو اس صفت سے موصوف ہو گیا ہو چیز میں ہر ایک چیز معدوم ہو جو ممکن غیر ممکن مفرد مرکب کلی اور جزئی سب شامل ہے الغرض علم ایک ایسی حالت ہے کہ اس حالت کی موجودگی میں ایسے شخص پر جیسے وہ حالت آگئی ہو ہر چیز کی پوری پوری حقیقت منکشف ہو جاتی ہے پس اس تعریف سے ظن بہل مرتب۔ اعتقاد اور تقلید سب خارج ہو گئے کیونکہ ان صورتوں کی نسبت صرف دل کا خیال و اعتقاد ہوتا ہے اور اس میں اس چیز کی حقیقت اس شخص کے سامنے منکشف نہیں ہوتی۔

فائدہ

جیسے جہل و وقیم پر ہے جہل بسیط و جہل مرکب اسی طرح علم ہی و وقیم پر ہے علم بسیط اور علم مرکب علم بسیط یہ ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کو جانتا ہے اور یہ بات تمام مخلوقات کے دل میں پائی جاتی ہے حالانکہ اسکے ادراک کی کیفیت نہیں جانتا اور یہہ ہی نہیں جانتا کہ جس چیز کو میں نے کفے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے وہی حق تعالیٰ ہے اور علم مرکب ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کے وجود کا ادراک کرے اور اس ادراک کی حقیقت بھی سمجھے اور یہہ ہی جانے کہ جس چیز کو وہ معلوم کر چکا ہے وہی حق تعالیٰ ہے۔ پھر اس پر وہ غفلت (حجاب) اور سیاہی قلب کا کثافت امام شعرائی نے یوں کیا ہے آپ فرماتے ہیں کہ میرے پیر کا قول ہو کہ جسطرح زیادہ دوری حجاب کا باعث ہے اسی طرح زیادہ قرب ہی حجاب کا موجب اور میں نے اپنے پیر سے سنا کہ وہ اپنے خاص دوستوں سے فرماتے تھے کہ بندے کا حجاب اس وجہ سے بھی ہے کہ وہ اپنے آپ کو دور اور غیر سمجھتا ہے اور نہیں جانتا کہ وہ میں ہی ہوں پھر اپنے دل سے اپنے آپ کو دیکھتا ہے مگر شناخت نہیں کر سکتا کہ وہ وہی ہے اور اس کی حقیقت کے برخلاف کہہ رہا ہے کہ مجھے ہر چیز میں خدا نظر آتا ہے لیکن آخر کار جان لیتا ہے کہ وہ وہی ہے ۷

ویسویں فصل

اس بیان میں نفس کو کون سی چیز معارف و دقائق و ادراک سے منع ہوتی ہے

جاننا چاہیے کہ انسان میں معارف و دقائق کا محل اور علوم و فنون کا منبع صرف انسانی نفس ہے جو لطیفہ ربانی ہے تمام اعضا و اجزا جسمانی کی یہی نفس تدبیر کرتا ہے اور یہ نفس اپنی اصلی فطر کے لحاظ سے تمام اقسام کے علوم و فنون کی قابلیت رکھتا ہے پھر علمی صورتوں کے ساتھ اس کو وہ نسبت ہو جو آئینہ کو محسوس چیزوں کے ساتھ ہے چنانچہ امور ایسی ہیں جو نفس کو صورت عینیہ اور دقائق حکمیہ سے روک دیتے ہیں جیسا کہ آئینہ کی حالت میں ہوتا ہے

(۱) جب اوس کی اصل فطرت میں نقصان آجاتا ہے تو پہلے اوس میں حقائق اور معارف کا عکس نہیں پڑتا گو یا اس حالت میں اُس کے کمالات بالقوہ ہوتے ہیں نہ بالفعل جیسا کہ بچوں میں مشاہدہ ہوتا ہے اُس وقت نفس انسانی کی مثال اُس لوہے کی طرح ہوتی ہے جو نہ بگلا یا گیا ہو اور نہ صیقل کیا گیا ہو اس حالت میں یہ لوہا آئینہ کا کام نہیں دیکھتا اگرچہ صیقل ہونے کے بعد اس کام کے قابل ہو سکتا ہے (۲) جب نفس کا آئینہ ہوا تو نقصان کی کدورت سے مکدر و مہیلا ہو جاتا ہے اور معاشی کے زنجار سے ڈنگ آلود ہو جاتا ہے اس حالت میں ہی اس سے معارف و حقائق ظاہر نہیں ہوتے جیسے کہ زنگ خورد آئینہ میں کوئی صورت ظاہر نہیں ہوتی اگرچہ اوسکی ذات میں کوئی نقصان ہی نہ آیا ہو پہلے نفس پر ہر ایک قسم کے افعال و اقوال کا اثر پڑا کر اگر وہ اقوال و افعال عقلیہ اور علمیہ ہوں تو نفس کے ذاتی کمال کو بڑھاتی ہیں بلکہ نفس کے معارف و مددگار بھی ہوتے ہیں اگر وہ اقوال و افعال ہنوی اور غضبانی ہوں تو اُسکو کھچیل کمال سے روکتے ہیں اور اس قسم کے شغل میں زیادہ مصروف ہونے سے دلیں ایک سیاہ نقطہ پیدا ہو جاتا ہے جیسے کہ آئینہ میں بھی ہو جلتے ہیں پر جب وہ نقطہ بڑھ جاتا ہے تو سارے دل کو گھیر کر اُسکے جوہر خراب کر دیتا ہے اس حالت کا نام (سمرات) ہے جو اللہ تعالیٰ کے اِس قول (بُکِلَ سَمَرَاتٌ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُوْنَ) میں پایا جاتا ہے اس آیت میں لفظ ران سے پہلی حالت فاسدہ مراد ہے یہی مضمون حدیث شریف میں بھی آیا ہے کہ جو شخص ایک حوجہ چوڑ دیتا ہے اُسکا ایک تہائی دل بیاہ ہو جاتا ہے اور جو دوسرا حوجہ چوڑ دیتا ہے اُسکا دل دو تہائی جو تیس جمعے متواتر چوڑ دیتا ہے اُسکا سارا دل بیاہ ہو جاتا ہے اسی واسطے امام شافعی کا قول ہے کہ

مَقْكُوتُ الْوُكَيْعِ سَوْءٌ حِفْظٌ فَاَوْصَانِي لِيْ تَوَكُّلُ الْعَالِيَةِ
وَ اخْبِرْنِي بِاَنَّ الْعِلْمَ نَوْءٌ وَ نَوْرُ اللَّهِ لَا يُحِطُ الْعَالِيَةِ

ترجمہ مینے اپنے استاد و کعب سے اپنی قوت حافظہ کی کمزوری کی شکایت کی انہوں نے فرمایا کہ گناہوں سے پرہیز کرنا چاہیے اور نہ بایا کہ علم اللہ تعالیٰ کا نور ہے اور

بلکہ ان کی بد اعمالیوں کے باعث ان کے دلوں پر سخت زنگ پڑھ گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا لوگ نہنگاروں کو حاصل نہیں ہوتا۔ اکثر اوقات یہ خیال میرے دل میں آتا تھا کہ اگر علم
گناہوں کے بچنے سے حاصل ہوتا ہے تو کیا وجہ کہ اکثر فاسق بلکہ کافر بھی بڑے فاضل ہوتے
ہیں صرف دیکھو علم اوس کے اکثر امام رافضی گذشتہ میں اس سطح علم حکمت طب و نجوم دہندہ وغیرہ
عقلیہ کے موجد کافر ہوئے ہیں حالانکہ ان علوم میں بڑے فکر عمیق اور عجز دقیق کی ضرورت
ہوتی ہے پھر اس کا جواب میری ذہن میں یوں آیا کہ تاہا کہ اس سے کثرت مراد ہے یعنی اکثر
لوگ اتنا اور پرہیز گاری کی بدولت اعلیٰ علوم تک پہنچتے ہیں جو لوگ اس راستے کے بغیر تھک
جا پہنچتے ہیں وہ نہایت تھوڑے ہیں اور قلیل پر کوئی حکم نہیں لگ سکتا کہ یہ خیال آتا کہ اتنا
دیکھنا کی ضرورت صرف علوم شرعیہ کیلئے ہے کیونکہ ان علوم کی حقیقت اپنے اتنا اور کامل یا
سے مشکشف نہیں ہوتی صاحب ابریز کا بھی یہی خیال معلوم ہوتا ہے جہاں اور ہوں نے
اپنے پیر سے روایت کر کے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حق و نور کو پیدا فرما کر پیران کے اہل کو
پیدا کیا۔ اسی طرح باطل و ظلمت کو پیدا فرما کر انکو بھی پیدا کیا جو ان کے مان تھے۔
اسلئے اہل ظلمت کے لئے تاریکی اور گمراہی کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے اور اہل حق کیلئے حق
اور معرفت کا پس حق یہ ہے کہ خدا اور خدا کے انبیاء اور مشقون اور تمام دیکھنا امور پر ایمان لایا
جاوے جو خدا تعالیٰ کی رضا مندی سے علاوہ کہتے ہیں علوم شرعیہ ہی حق کی ذیل میں داخل ہوا
ظلمت یہ ہے کہ خدا اور اس کے احکام سے انکار کیا جاوے اور دنیا کے کاموں کو محبت کیا و
(قرآن کریم اور حدیث شریف میں یوں تو جا بجا دنیا کی مذمت کی گئی ہے) مگر دنیا کی مذمت کے لئے ذیل
کی ضرورت ایک حدیث کافی ہے فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ دنیا اور اسکی تمام چیزیں سولہ
یا خدا اور عالم طالب علم کے سب ملعون ہیں اور عالم اور معلم میں جو علم مقصود ہے وہ شرعی علم ہے اور
حق گو یا اللہ تعالیٰ کا تو ہے اس سے مومن کامل اور عارف صادق ہی فائدہ اٹھا سکتے ہیں
اور ظلمت ایک تاریکی ہے اور نفسانی مشوات کا حجاب ہے جو اہل باطل پر چھا جاتا ہے جس سے
ان کے دل سیاہ ہو جاتے ہیں انہیں جس حق کے دیکھنے سے اندھی ہو جاتی ہیں کان حق کی بات
سننے سے بہرہ ہو جاتے ہیں یہ لوگ اسی فانی دنیا کی لذات میں مضمک ہو کر ہمہ تن اس میں
مستغرق ہو جاتے ہیں اور اسلئے اسرار خدا و کمالات صادقہ کا دروازہ انہیں بند کر دیا کہ انکو

خدا تعالیٰ نے ان کو اپنی معرفت سے محروم کر دیا ہے اور ان کو کفر کے پانی سے میراب کیا ہوتا ہے
 بڑے بڑے فلاسفر جو علوم علوی کے متعلق خبریں بتلاتے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں
 اپنی ہی غفلت کا پردہ بڑا ہوا ہوتا ہے کیونکہ اصلی معرفت کے اسرار سے ہرگز واقف نہیں ہوتے
 عالم علوی کی نسبت جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ سب خطا ہوتا ہے کیونکہ وہ تمام آثار و افعال
 کو بین کو افلاک و نجوم کی طرف منسوب کرتے ہیں اور کبھی اہل ہل پر بھی ایسی حالت آجاتی ہے
 جس سے وہ امور فانیہ میں اعتراف کر سکتے ہیں جتنا کچھ کوئی دریا چلتا ہے۔ سو اس میں اڑتا ہے
 غیب سے چیزیں منگواتا ہے حالانکہ وہ کافر ہوتا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے
 نور کو پیدا فرمایا پھر نور سے فرشتوں کو پیدا فرما کر ان کو اہل حق و اہل نور کا مددگار بنا دیا ہے اسی
 ہی اللہ تعالیٰ نے غفلت و کفر کو پیدا کیا ہے پھر اس سے شیاطین کو پیدا فرما کر ان کو
 اہل باطل کا مددگار بنا دیا ہے اسلئے ان سے ایسے کام بھی صادر ہوتے ہیں جو بھارت کے مشابہ
 ہوتے ہیں اسکو بہت سادہ سمجھتے ہیں لیکن اس سے ان لوگوں کو بجائے فائدے کے نقصان جہنم
 نصیب ہوتا ہے اسکے بعد پھر صاحب برزخ کہتے ہیں کہ علوم فلسفہ اور ان کے امور متعلقہ کی صلیت
 ہے کہ حضرت ابراہیم کے زمانہ میں ایک شخص تھا جو حضرت ابراہیم پر ایمان لاکر ان سے عالم ملکوت
 اور لاہوت کے متعلق باتیں مانتا کرتا تھا نہت تک اسکی یہی عادت رہی یہاں تک کہ اس پر ہی ملکوت
 و الارض کا دروازہ کھل گیا پھر اس نے عالم علوی اور افلاک و نجوم کی کیفیت کو معلوم کیا پھر
 اسی کو مقصود اصلی سمجھ کر اللہ تعالیٰ سے منقطع ہو گیا اور دین و دنیا کا خسارہ اٹھا کر صرف
 عالم علوی کے مشاہد سے خوش ہونے لگا اور ستاروں وغیرہ اجرام فلکی کے حرکات سے خبریں
 لینے لگا آخر کار حضرت ابراہیم کے دین سے مرتد ہو کر لوگوں کو اس علم کی تعلیم دینے لگا یہاں تک
 کہ فلاسفوں کا ایک گروہ بن گیا یہ تقریر ابراہیم کا خلاصہ ہے یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ
 علوم شرعیہ کا دروازہ اس شخص پر کھلتا ہے جو نور حق سے فیضیاب ہوتا ہے اتفاقاً اگر
 کوئی گناہ اس سے عداوت بھی ہو جائے تو اصرار نہیں کرتا یہی شخص عالم حقانی اور فاضل باقی
 ہوتا ہے کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے اسی واسطے حدیث شریف میں آیا ہے
 کہ القوا نزلہ الی عالمہ فانہ ینظر بنور اللہ یعنی عالم کی نظر نش سے بچو کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ

نور سے دیکھتا ہے (۳) جب نفس اس جہت و اعتبار کو نہیں جانتا جس سے اسے مطلوب کا علم حاصل
 ہو سکتا ہے تو یہ امر نفس کو انکشاف علوم معارف سے مانع ہو جاتا ہے کیونکہ جب تک کسی چیز
 میں غور و فکر نہ کیا جائے اور اس کے مقدمات کو جو اسے مطلوب خاص کے مناسب ہوں اسی اعتبار
 سے اختیار نہ کیا جائے اور جس سے نتیجہ مطلوبہ تک پہنچ سکتا ہو اس وقت تک اس کا پورا پورا علم حاصل
 نہیں ہو سکتا یہ نہیں ہو سکتا کہ جس طریق سے چاہو نتیجہ نکال لو پس جب مقدمات حسب شمار
 جمع ہو جاتے ہیں تو امر مطلوب بھی خود بخود عیاں ہو جاتا ہے گویا بغیر مقدمات کے کوئی
 علم حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ علم مطلوبہ نہ فطری ہے اور نہ ضروری بدیہی بلکہ اور علوم بالہدی
 مدد سے حاصل ہوتے ہیں جو علم پہلے حاصل ہو چکے ہیں وہی مقدمات صغریٰ و کبریٰ کا کام
 بھی دیتے ہیں پس ان دونوں مقدمات کے ملنے سے تیسری چیز کا علم حاصل ہو جاتا ہے جیسو
 زو مادہ کے ملنے سے بچہ پیدا ہوتا ہے مثلاً اس بات کے علم کے واسطے کہ جہاں حادثہ ہے
 جب تک پہلے دو باتیں معلوم نہوں اور ان کی حقیقت اچھی طرح ذہن نشین نہ ہو چکی ہو تب تک
 یہ نتیجہ کہ جہاں حادثہ ہے حاصل نہیں ہوتا (اول) یہ کہ جہاں تغیر ہے دوم یہ کہ جو
 تغیر ہو وہ حادثہ ہوتا ہے پس یہ مفہوم کہ تمام مخلوقات حادثہ اس وقت سمجھ میں آ سکتا ہے
 جب تک پہلے ان دو باتوں کا علم ہو کہ جہاں میں ہمیشہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے اور جہاں تغیر و
 تبدل کا وصف ہو وہ ضرور حادث ہوتی ہے جو شخص ان دو ضروری اور بدیہی باتوں کا
 علم رکھتا ہو وہ تو ان کے ذریعہ تیسرے علم نظری (یعنی جہاں حادثہ ہے) کو سمجھ سکتا ہے
 لیکن جو شخص ان دونوں باتوں کا علم نہیں رکھتا اور جہاں کے تغیر و تبدل کو بھی نہیں سمجھ
 سکتا اس کے واسطے کہ جہاں حادثہ ہے کا علم محال ہے بلکہ ایسے شخص کے واسطے ان مفہومات
 کے لئے جو اس شخص کے لئے نظری ہیں دوسرے مفہومات بدیہی ہوں گے جن کی مدد سے
 پہلے وہ ان کو درجہ بدایت میں لاکر پھر ان کے ذریعے (جہاں حادثہ ہے) کے مطلب سمجھ سکا
 پس معلوم ہو کہ ہر کمال معارف اور ان کی ترتیب کا اڑ جانا بھی نفس کے مانع سے ہے اسکی
 مثال یوں سمجھنی چاہیے کہ صاف آئینہ بھی باوجود صفائی اور قابلیت جو ہر کے اس چیز کی
 صورت کو جو آئینہ کے مقابل نہ ہو نہیں دیکھ سکتا۔ اگر جہت مخالفہ میں دیکھنے کی ضرورت پڑے

تو دائیوں کی ضرورت پڑتی ہے اس طرح نفس اگرچہ اپنی اصلی فطرت میں پاک ہوا اور
 شہوات نفسانی کی کدورت کی ہی صفات ہو تو بھی جب تک امر مطلوب بعد اپنے مناسب
 مقدمات کے نفس کے سامنے نہیں آئے گا تب تک نفس پر اس امر مطلوب کی حقیقت متکشف
 نہوگی پس ہی اسباب میں جو نفس کو معرفت حقائق اور حصول دقائق سے روکتے ہیں
 ورنہ ہر ایک نفس اپنی اصلی فطرت کے رو سے تمام اشیاء کی حقیقت جاننے کے قابل ہے
 کیونکہ وہ لطیفہ ربانی سے انسان اسی لطیفہ شریف کی بدولت دیگر حیوانات سے ممتاز ہے
 چنانچہ حدیث شریف **لَوْ لَا الشَّيْءُ طَابَ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَمْ يَنْظُرُوا إِلَى**
مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ اسی قابلیت کی طرف اشارہ کرتی ہے ان اتنی بات ضرور ہے
 کہ یہ معتاد اور قیاسیت تمام نفوس میں یکساں نہیں ہوتی بلکہ متفاوت ہوتی ہے۔ کیونکہ
 ہم دیکھتے ہیں کہ بعض لوگ ایسے ذہین اور ذکی ہوتے ہیں کہ تھوڑی سی محنت اور
 ادنیٰ توجہ سے ایسی ایسی باتیں سمجھ جاتے ہیں جنکو بوڑھے ہی نہیں سمجھ سکتے
 اور انہیں باتوں کو دوسرے لوگ بڑی کوشش کے بعد ہی نہیں سمجھتے انکا ذہن کچھ ایسا
 روشن ہوتا ہے جو دوسروں کا نہیں ہوتا۔ حالانکہ انہوں نے علوم رسمہ اور معمولی فنون
 ہی حاصل نہیں کئے ہوتے اور بعض ایسے غبی اور کند ذہن اور مولے عقل کے ہوتے
 ہیں کہ باوجود سخت محنت اور کوشش کے ہی کچھ حاصل نہیں کر سکتے اور ساری عمر اسی
 ابتدائی حالت میں گزار دیتے ہیں انحصار تمام طاعات اور علوم و معارف کی تحصیل سے
 مقصود بالذات یہ ہے کہ نفس کی صفائی اور طہارت قلبی حاصل ہو جیسا کہ اس آیت قد
اَقْلَمَ مَنْ ذَكَاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا سے معلوم ہوتا ہے ہر شخص طہارت صفائی
 ہی کمال نہیں کیونکہ یہ عدی امر میں اور عدم کمال نہیں ہوتا بلکہ اس سے مراد نورا ایمان
 حاصل کرنا اللہ کی صفات اور افعال کی معرفت کو حاصل کرنا اور اس کے رسولوں و کتابوں
 و فرشتوں پر یقین قائم کرنا یا ان لائے سے جس شخص کا سینہ اسلام کے لئے کھل جاتا ہے

یعنی اگر شایطین کی آلودہ فطرت انسان کے دلوں پر زندگی رہتی تو عالم عدوی کے حالات معلوم کر لیتے +

تو جیسے نفس کو شہوات و پاک کیا اور سنے ربانی پائی اور جسے ادسکو شہوات سے آلودہ کیا وہ محروم رہا۔

اپنے رب کی طرف سے نازل پر ہے اسلئے شرح صدر ہی فقط علوم حکمت کی غرض غایت ہے
اور نور الہی حکمت نظریہ کی نہایت اور حکم الہی دونوں کا جامع ہے جس میں یہ باتیں ہیں
وہی سچا مومن ہے اور یہی بڑی کامیابی ہے ۔

گر سچی خواہی کہ وزیر حق دولت حاصل کند
صاف شود با صاف و از آلودگان کن چہ تناب

فصل کیا یہ ہیں

اس بیان میں کہ نفس کلیات کو تو بلا واسطہ اور ک کتاب ہے آیا خیریات کو
بھی جس سے اور ک کتاب ہے یا جو اس کے بغیر

تمام حکما و علما اس بات پر متفق ہیں کہ امور کلیہ کے جاننے والا اعراض نفس ہی جو جو اس نطری اور باطنی
کی مدد بغیر جانتا ہے کیونکہ یہ جو اس کلیہ کو محسوس نہیں کر سکتے وجہ یہ ہے کہ امور کلیہ روح
شکل مقدار مثل مکان و زمان سے پاک ہوتے ہیں اور جو اس صرف اس چیز کو پہنچاتے ہیں
جن کی کوئی خاص شکل اور مقدار نہ ہو حالانکہ ہم اچھی طرح سے جانتے ہیں کہ ہم کلیات کا اور ک
یہی کر رہے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ انکو صرف ہمارا نفس ناطق ہی جانتا ہے دحوہ
اور یہی بات اس کے مجرد ہونے پر یہی دلیل ہے اگر نفس مجرد نہ ہوتا تو کلیات کی صورتوں
کا محل ہی نہ ہوتا اور نہ انکو سمجھ سکتا پس جبکہ وہ صورت کلیہ کا محل ہے اور صورت کلیہ جو
ادب سے خالی ہوتی ہیں اور ہمیں کسی قسم کا وضع یا مقدار وغیرہ کیفیات کو یہی دخل نہیں
ہوتا تو جو انکا محل ہو گا وہ یہی اسی قسم کا ہو گا کیونکہ اگر محل مادی ہو گا تو اسکو کلیات
اپنے مجرد ہونے کی وجہ سے قبول نہ کر سکیں گے کیونکہ حدیں اپنے غیر حدیں کی طرف داخل نہیں
ہوتی بلکہ ہمیشہ کی طرف ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس ہی مجرد ہے جو صورت کلیہ کا
محل ہو جاتا ہے اور صورت کلیہ کے نفس کی طرح قائم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ صورت

امور کثیرہ کے مطابق ہوتی ہے اور سب پر یکساں صادق آجاتی ہے کیونکہ اس کا وجود ساری
تکلیف طرح انسانی وجود ہوتا ہے اس لئے وہ دوسرے امور سے خواہ ذہنی ہوں خواہ خارجی ہوں
کہا کر ان سے متحد ہو جاتا ہے مثلاً جب کوئی آدمی نظر آتا ہے تو نفس ناطقہ اس سے مفہوم
نطق حیات، قوت، احساس، حرکت سکون اور کتابت وغیرہ انسانی اوصاف متفرع
کر لیتا ہے اور دیکھنے والی عقل کے ذہن میں انسان کی شکل تشخصات کے عوارض سے خالی
ہو کر حاضر ہو جاتی ہے پہر یہی صورت تمام افراد انسان پر صادق آتی ہے پس جب کوئی
اور انسان دیکھنے میں آتا ہو تو بعینہ یہی صورت حاصل ہوتی ہے لیکن جب کوئی ایسی چیز
نظر آتی ہے جو انسان کی حد سے ہو۔ بلکہ گھوڑا اور گدھا وغیرہ حیوان ہو تو اس وقت جو
صورت متفرع ہو کر ذہن میں آئے گی وہ انسان کی صورت کے غیر ہوگی اور جو صورت
جو نفس سے قائم ہوتی ہے جب وہ خارج میں کسی شکل سے متشکل فرض کیجائے تو وہ
اس دیکھی ہوئی چیز کے فرد سے ہیں ہوگی اسفار و مہین لکھا کہ نفس ناطقہ انسان
کی ماہیت کو بعد اس کے جوہریت اعضا صادق لازمہ و مفاد کے اور کہہ رہا ہے لیکن نہ
اس طرح بلکہ وہ اوصاف مخصوصہ ہر انسان کی ذات پر صادق آئیں اور تمام انسانوں پر
وہی اوصاف مشترک ہوں البتہ عقل میں اس امر کی بھی ضرورت نہیں کہ ماہیت انسان
کو ماہیت عوارض سے خالی کیا جاوے اور سوائے ماہیت انسان کے باقی ماہیت عوارض
کو نکال دیا جاوے اگرچہ یہ بات بھی ہو سکتی ہے لیکن ضروری یہی بات ہے کہ ماہیت انسان
کو صرف وجود خارجی اور مادی سے خالی کر لیا جاوے کیونکہ جس خاص شخص سے اس کی
ذات مل ہو جاتا ہے اور وقوع مشترک کی مخالفت ہو جاتی ہے وہ علیحدہ امر ہے جو ماہیت
علاوہ ہوتا ہے جو مشترک سے الگ ہوتا ہے پس جب وجود خاص سے قطع نظر کر لیا جائے
تو عقل میں حالت میں تجویز مشترک سے نکال رکھے گی اور ایک نوع دوسری نوع سے الگ
ہو جائے گی اگرچہ اس کے ساتھ ہزاروں خصوصیات شامل ہو جائیں کیونکہ قیاساً اور تشخص
میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے تو یہ معنی میں کہ ایک حقیقت کو اس کی دوسری مشارکت
سے علیحدہ کر لیا جائے اور شخص اسی چیز کے اعتبار سے ہوتا ہے پہر امور جزئیہ کو اور اک

میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ انکو بالکل نہیں جانتا بعض کا خیال ہے نفس
 ناطقہ انکا ادراک کر رہا ہے مگر بذریعہ حواس کوئی کہتا ہے کہ نفس ناطقہ بغیر کسی حواس کی
 امداد کے انکو ادراک کرتا ہے متقدمین فلاسفہ کا قول ہے کہ جزئیات کے درک محض حواس ہیں
 نفس کو انکی کچھ خبر نہیں ہوتی اسکے چند وجوہ ہیں وچھ اول یہ ہے کہ ہر ایک قوت جس
 اپنے ہی محسوسات کا ادراک کرتی ہے دوسری قوت کے محسوسات کی اسکو کچھ خبر نہیں
 ہو سکتی ایسے نفس بھی اپنے ہی مناسب ہیاہ کو محسوس کر گیا اوس کو دوسرے کے کام
 کچھ سروکار نہیں دیکھ دو یہ کہ جب کسی حس میں کوئی آفت آتی ہے تو وہ بیکار ہو کر اپنا
 کام نہیں کر سکتی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک حس کو متعلق خاص خاص کام ہیں وچھ
 یہ ہے کہ اگر جزئیات کا ادراک نفس کو ذریعہ ہوتا تو ان کے اوضاع معینہ اور مقدار مخصوصہ کا
 ادراک نہ ہو سکتا کیونکہ نفس اپنے تجزیہ کی وجہ سے جزئیات مادی کی خاص خاص شکلوں کو قبول
 نہیں کر سکتا حکما و متاخرین کا یہ مذہب ہے کہ نفس بذریعہ حواس جزئیات کا ادراک کرتا ہے
 گناہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو نفس اپنی ذات کو معلوم نہ کر سکتا ایسے ذات ہی
 جزوی ہے اور آلہ کا کوئی واسطہ نہیں اور نفس اپنی ذات کو جانتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ
 حواس کے ذریعہ کی شرط صحیح نہیں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ صورت میں امر جزئی کی صورت
 کا حصول و حال سے خالی نہیں یا تو صورت جزئی نفس تھا کہ دونوں میں حاضر ہوگی۔ یا صرف
 آلہ میں اگر دونوں میں حاضر ہو تو لازم آتا ہے کہ صورت محسوس شے مجرد میں حاضر ہو جائے
 اور یہ باطل ہے اور اگر صرف آلہ میں حاضر ہو تو آلہ حیاتی اجزاء میں سے ہے تو لازم آتا ہے کہ کلی
 کو دیکھنے والا اسکے بعض افراد کو دیکھے اور بعض کو نہ دیکھے حالانکہ کلی کے تمام افراد یکساں
 ہوتے ہیں۔ اہل سنت کا یہ مذہب ہے کہ جزئیات کا جاننے والا صرف نفس ہے اسکے چند وجوہ
 میں وجہ اول یہ ہے کہ ہر شے اپنے آپ کو بخوبی جانتا ہے کہ وہ واحد بالعدول جو کہ جزئی ہی ہے وہ ہوتا
 دیکھتا بعضہ و کلات اور تخلیات کا ادراک کرتا ہے اور یہ اکیلا نفس ہی جو جسکی طرف ہر شخص لفظ
 ہاں سنا شاہ کرتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ نفس بدن جزئی کی تدبیر کرتا ہے اور شخصی جزئی
 کی تدبیر و تدبیر کے لئے نہ جانتا ہے کہ نفس ہر جزئی کو جانتا ہے اور ہر کسی جو ہر کا حق جانتا ہے۔

تیسری وجہ یہ کہ نفس امر کلی سے امر جزئی پر حکم کرتا ہے جیسے کہتے ہیں زید انسان ہے پس ضرورت میں امر جزئی زید ہے جس پر حکم لگایا گیا ہے اور کلی انسان ہے جس پر حکم دیا گیا ہے نیز ایک جزئی سے دوسرے جزئی پر بھی حکم کر سکتا ہے اور جانتا ہے کہ یہ جزئی اس جزئی کے غیر ہے مثلاً زید کو عمر نہیں کہہ سکتے ہیں اور نہ عمر کو خالد کہا جاتا ہے پھر جزئی محسوس پر بھی کلی معقول سے حکم کیا جاتا ہے مثلاً جب ہم زید کو دیکھتے ہیں کہ وہ انسان ہی یا حیوان پتہ اور رخت نہیں اس طرح جب ہم گھوڑے کو دیکھتے ہیں تو فوراً کہہ لیتے ہیں کہ وہ حیوان ہے انسان نہیں گویا ہم جانتے ہیں کہ یہ محسوس اس معقول کی جزئی سے ہے اور جو چیز دو چیز کے درمیان حکم لگاتی ہے ضرور ہے کہ وہ ان دونوں کو جانتی ہو پس معلوم ہوا کہ جزئیات اور کلیات کا جاننے والا صرف نفس ہی ہے خواہ امور کلی و جزئی محسوس ہوں خواہ محسوس اگر کوئی اعتبار نہ کرے کہ اس ضرورت میں تو لازم آتا ہے کہ نفس میں ہر قسم کی قوتیں جیسے خیال و تخیل و تہی و داعیہ جاذبہ و راضیہ وغیرہ ہوں کیونکہ اس حالت میں تمام لوگ کر کے والی قوتوں کا محسوس نفس ہی ہے گویا ایک ہی چیز عقل و خیال و وہم و حواس و مجرد اور مادی ہوا حالانکہ یہ بات صحیح نہیں تو اسکا یہ جواب ہے کہ اس کی نسبت بہت بڑا خیال بالکل ٹھیک ہے کیونکہ نفس تمام انواع حیوانہ کا کمال ہو یا بول سمجھ کہ انسان حقیقت میں ان تمام انواع و اقسام کا مجموعہ ہے چنانچہ پہلے ہی یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ نفس کے لئے کئی ایک مراتب اعتبار میں آوردہ درجہ بدرجہ گھٹتا بڑھتا ہے لیکن یہ سوال مرکز پیدا نہیں ہو سکتا کہ جب نفس کی یہ حالت ہے تو پھر اس کو حواس اور دیگر قوتوں کی کیا ضرورت ہے کیونکہ نفس اگرچہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر اس کے اعتبار اور حیثیات بہت بے شمار ہیں لیکن جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ تمام اچھے برے کام مثلاً قبل و بعد و غیرہ بھی خود نفس ہی کرتا ہے وہ نفس عقل کی حقیقت سے بالکل جاہل ہے اور نہیں جانتا کہ جسم میں نفس و عقل کی تاثیر و تدریس کے طریقہ پر ہے نہ کہ مباشرت کے طور پر ہے

اسی طرح امور زویلہ اور افعال خسیہ کا بلا واسطہ و سبب باری تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا بھی سوء ادب ہے یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ نفس کی حقیقت ذاتی اور اسکا افعال اچھا نام نہ

الہی کی طرح ہی ہے یعنی جو شخص جانتا ہے کہ نفس سوچنے والا خیال کرنا والا۔ وہم کرنا والا محسوس کرنا والا بڑھنے والا اور ترقی کرنا والا جو ہر ہے وہ سمجھ سکتا ہے کہ ہسکارٹ ہر ایک چیز کا فاعل ہے اس وجود میں اس کے سوا کوئی موثر نہیں یہ دلائل ہیں اہل اپنے دعویٰ میں پیش کرتے ہیں +

پھر یہ اعتراض کہ اس حالت میں لازم آتا ہے کہ جو میں ذی مقدار اور مادی اختیار حاضر ہو جائیں تو اس کا یہ جواب ہے کہ باوجود نفس کو مجرّد ماننے کے ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اور اگر صرف مادی چیز کے حاضر ہونے سے ہی ہوتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ صرف عقلی صورت کے حاضر ہونے سے حاصل ہوتا ہے پس اس اعتبار سے کوئی حجابی لازم نہیں آتی یا یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ اور اگر کوئی حقیقی چیز نہیں بلکہ ایک اضافی امر ہے یعنی مدرک اور مدرک ہیں تو ایک چیز مگر فرق صرف اعتباری ہے اور اسی جہت یا اعتبار کو متکلمین لفظ لعلق سے تعبیر کرتے ہیں یعنی اور اگر صرف اس لعلق کا نام ہے جو علم اور معلوم یا صفت اور موصوف میں ہوتا ہے اگر کوئی اعتراض کرے کہ بصورت میں نفس کو اپنی ذات کا علم کیونکر متصور ہو سکتا ہے کیونکہ نسبت کے واسطے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے تو جواب یہ ہے کہ اس نسبت کی تحقیق کے لئے صرف اعتباری فرق ہی کافی ہے وجہ یہ ہے کہ نفس اگرچہ ایک چیز ہے مگر اس لحاظ سے کہ کسی چیز کے عالم میں نیکی قابلیت رکھتا ہے اس لئے اپنے اصل کے مقابلے میں نہ یہ کہ کسی چیز کا علم معلوم ہو پھر ان اقوال کے رد سے کہ آیا حواس بذات خود جزئیات کو محسوس کرتے ہیں یا پھر بذریعہ حواس کے معلوم کرتا ہے یہ بات لازم آتی ہے کہ بدن سے جدائی اور اس کے آلات کے مفقود ہو جانے کے بعد نفس کسی جزئی چیز کو محسوس نہ کر سکے اور یہ باطل ہے بدن سے جدا ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ ہر وقت حواس بالکل نہیں ہوتے اور آلات کے مفقود ہونے کی حالت میں اس لئے کہ آلات بطور شرط کے ہر چیز پر شرط نہ ہوگی تو مشروط کیونکر ہوگا حالانکہ یہ مضمون آیات اور احادیث کے خلاف ہے کیونکہ قرآن اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس بدن سے علیحدہ ہونے کے بعد بھی جزئیات کو معلوم

کرتا ہے چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ مرنے کے بعد وہ اپنی اولاد کے اعمال کو معلوم کرتا ہے
 نیکوں سے خوش اور بد لوگوں سے رنجیدہ ہوتا ہے حدیث میں یہ بھی ہے کہ مردوں کو
 ان لوگوں کی جہنم سوزی ہے جو ان کی زیارت کو جاتے ہیں اسفار میں لکھا ہے کہ
 نفس ناطقہ بہت سی اعتبارات اور مختلف پہلوؤں پر مشتمل ہے جو عقلی و خیالی اور حسی یعنی ہر
 قسم کے ہیں اور وہ عقل خیال اور حس سے متحرک ہوتے ہیں گویا نفس محسوسات کے ادراک کے
 وقت عین جو اس سے جاتا ہے اور حس اس کا آلہ ہوتی ہے پس احساس سے دو مراحل
 ہوتے ہیں (۱) قوت حس کا متاثر ہونا (۲) نفس کا اس کو ادراک کرنا ایسے حضور و صفی
 کی طور پر تاثر حسی اور الفعال محسوس کی وجہ سے ہے نہ ادراک نفسی کا اعتبار سے
 اور اس بات کی دلیل کہ نفس ہی جزئیات کو ادراک کرتا ہے یہ ہے کہ توہمی دیکھتا رہتا
 اور معقولات کو جانتا ہے حالانکہ تو واحد شخص ہے اگر معقولات کے جاننے والا محسوسات
 کے جاننے والے کے بغیر ہوتا تو تیری ذات دونوں کو محسوس نہ کر سکتی کیونکہ اگر دونوں
 چیزیں ادراک کرتیں تو یا تو وہ دونوں چیزیں ایک ہوتیں یا تیری ذات دو ہو جائیں اگر کوئی اعتراض
 کرے کہ آنکھ باصرہ اس چیز کے لئے آلہ ہے جس کو وہ ادراک کرتی ہے پہر آنکھ اس چیز کے
 ادراک کو نفس تک پہنچا دیتی ہے اور نفس کو اس کا شعور ہو جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس
 جزئیات کے ادراک میں جو اس کا محتاج ہے تو اس کا یہ جواب کہ نفس بھی ہوی چیزوں کو
 ایسا ہی ادراک کرتا ہے جیسا کہ آنکھ یا نہیں ادراک کر لیا ہے ادراک کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ نفس
 کا ادراک آنکھ کے ادراک کے غیر ہے کیونکہ نفس کا ادراک صرف اتنا ہے کہ عقلی صورت حاصل
 ہو جائے اور آنکھ کا ادراک فقط مادی چیز کا محسوس کرنا اور اگر اس حالت میں ویسا ادراک نہیں
 کرتا بلکہ نفس کا ادراک آنکھ کے ادراک کے بعد ہی اور نفس ہی چیز جانتا ہے جس کو آنکھ ادراک
 کرتی ہے تو یہاں بھی دو ادراک ہوئے یعنی نفس کا ادراک آنکھ کے ادراک سے ممتاز
 و متفرد ہوا پس ثابت ہوا کہ نفس ذات خود جزئیات کا ادراک کرتا ہے ہر اس میں بھی شک
 نہیں کہ جتنا کہ نفس کو اس جسم طبیعی سے لعلق ہے یہ کام بھی سوتا رہتا ہے اور نفس نہ
 سے علیحدہ ہو جاتا ہے یا بدن کے بغیر نہیں ہو جاتا ہے اس کام نفس کو بلا واسطہ آلات ہوتا ہے

جیسا کہ علم باطن کے مشاق اور صوفیائے باصفا کے کشف اور مشاہدہ سے اور رک کرتے ہیں
 یا خواب میں علوم انسانی بھی دیکھ لیتے ہیں بعض آدمی خواب میں بولتے ہیں دیکھتے ہیں
 سنتے ہیں کہاتے پیتے ہیں حالانکہ خواب میں ظاہری حواس بالکل بیکار ہوتے ہیں نیز ہفتا
 میں ایک اور حکم لکھا ہے کہ مفہومات نوعی جیب خارج میں موجود ہیں اور خارجی شکلوں کے
 مشکل ہوتے ہیں نیز انہیں آثار بھی خارجی ہیں مرتب ہوتے ہیں اور جبہ زمین میں آتے ہیں تو
 عقلی شکلوں اور کلی صورتوں سے خاص ہو جاتے ہیں پھر اس وقت اپنی ذاتی مفہومات سے اس قدر
 ہوتے ہیں پھر ان کے ساتھ خارجی شکلوں کا کوئی تعلق نہیں رہتا مثلاً انسان کے مفہوم
 سے اجمالی طور پر کچھ معنی حاصل ہوتے ہیں کہ وہ ایک حیوان ہے لیکن ایسا حیوان نہیں کہ اس پر
 حیوانیت کے علامات پتھر نہ ہوں اور حرکت بالفعل زمین میں مترتب ہو سکیں بلکہ ایک ایسا مفہوم
 جو معنی حیوان پر متضمن ہو اور اس میں علامات مذکورہ کا لحاظ نہ ہو کیونکہ وجود ذہنی صرف کائنات
 اشیاء کے حصول کا تقاضا کرتا ہے نہ اس کے افراد اور اقسام کا اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ آدمی
 اہتمام اپنے تشخصات کے ساتھ ذہن میں نہیں ہاں کہ حالانکہ ہم پہاڑوں دریاؤں زمین آسمان
 اور تاروں وغیرہ کو بطور جزوی ذہن میں لاتے ہیں پھر یہ خیال کہ یہاں موخیالی قوت میں حاصل
 ہوتے ہیں صحیح نہیں اس طرح یہ خیال کہ ان امور کا محل وہ طرح ہے جو کہ مقدمہ دماغ میں ہے
 درست نہیں کیونکہ انکی مقدار اور حیاست قلیل ہو اور کبیر کا صغیر میں سما جانا باطل ہے
 اگر یہ مان لیا جاوے تو اس سے یہ بھی ثابت ہوگا کہ مادی جسام خیالی قوت میں موجود ہوتے
 ہیں حالانکہ یہ بھی غلط ہو پس اصل حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام طاقتیں صرف نفس کے ان صورتوں
 کے مشاہدہ کر لینے کے لئے آلات ہیں اور اس جہان میں نفس کے واسطے نیز اسباب ہیں
 جن کی بدولت وہ ان افعال اور آثار کو طلب کرتا ہے مگر یہ بھی یاد رہے کہ یہ آلات نفس کے
 حق میں ایسے نہیں جیسے کہ دنیاوی کاریگر دن (دو تاروں ترکہا لائن) کے آلات اپنی کاریگر
 کے واسطے کیونکہ یہاں باوجود کاریگر ہونیکے ان کے اوزار مثلاً تبر برہم آری وغیرہ
 کا وجود ہو سکتا ہو اور نفس کے آلات کی یہ بات نہیں کیونکہ جب تک قوت عقل نہ ہو تب تک قوت ہر
 اور سامع کا وجود مقصور نہیں ہو سکتا یعنی انسان میں اگر قوت عقلیہ کو قطع نظر کر لیا جائے

توحسانی کھواس کا تصور نہیں ہو سکتا گویا ادراک حسی کا قوام خیالی اور اک کے ساتھ ہو اور ادراک
 مغیالی کی بنیاد اور ادراک عقلی کیساتھ قائم ہے اس طرح نفس کا تصور بھی عقل کے ساتھ ہے
 اور عقل کا وجود باریع الکیساتھ ہو گیا ہر محسوس حقیقت عقل ہی سے اور اک کیا جاتا ہے
 لیکن مطلق میں اسکو حسی اور اک کہتے ہیں اور عقلی اور اک کی صدا مانتے ہیں اس تقریر سے
 معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک چیز درجہ بدرجہ اپنے اپنے کام میں دوسری چیز کی محتاج ہے
 اسی طرح تمام کائنات اپنے اپنے محتاج کے سلسلہ میں مقید ہو سکتے ذات باری کو کہ وہ
 قادر مطلق اپنے کام میں کسی اعتبار و جزئیت سے دوسرے کا محتاج نہیں اس کے بعد صاحب اسفار
 نے لکھا ہے کہ نفس کے مددک جزئیات کے ہونیکے دلائل میں سے ایک یہ دلیل بھی ہے کہ
 وہی قوت بلاشبہادی نہیں ورنہ معانی جزئیہ مثلاً صداقت اور صداقت اپنے محل کے منقسم
 ہونے سے منقسم ہو جاتے پر یہ بات بھی اس امر پر دلیل ہے کہ خیال اور حافظہ جسمانی چیزیں
 نہیں کیونکہ وہ صورتیں جنکو سوئے مجھے خواب میں مشاہدہ کرتے ہیں یا خیال کر سکتے
 محالہ خیال میں لاتے ہیں یہ سب جو دی امور ہیں اور محال ہے کہ ہر محال بدن کا کوئی حصہ ہو
 کیونکہ بدن اوضاع مخصوصہ اور مقامیہ مخصوصہ کہتا ہے اور ان چیزوں کے اوضاع و اطوار
 نہیں ہوتے ایک یہی دلیل ہے کہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں منطبق نہیں ہو سکتی پس معلوم ہوا
 کہ وہ صورتیں نفس کے سامنے کسی قسم کا وجود رکھتی ہیں اور اسی کے ساتھ قائم ہیں پھر
 اس تقریر سے کہ جزئیات کے لئے ایک علیحدہ وجود ہوتا ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہوتا ہے
 یہ اعتراض بھی رفع ہو جائے گا کہ اگر نفس ہی صورت جزئیات کو ادراک کرتا ہے تو ہم پوچھتے
 ہیں کہ وہ صورت جو نفس کے ساتھ قائم ہے اسکا وجود ہے یا نہیں اور اگر نہیں تو اس کے
 لئے محل تلاش کرنے کی کیا ضرورت ہے اور اگر اسکا وجود ہے تو وہ ضرور کوئی شخصی صورت
 ہوگی جو خارج میں موجود ہو کیونکہ کلیات کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا اور جب شخصی
 صورت ہوگی تو نفس کی کیساتھ ہر محال قائم ہو سکتا ہوگا اسی طرح یہ دوسرا اعتراض بھی رفع
 ہو جائے گا کہ صورت تو ایک عرض ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہے اور اشخاص جزئیات
 بذات خود مستقل جہاں ہیں تو پھر کیونکر ممکن ہے کہ جہاں مستقل کی حقیقت ایک عرض ہو جو

کے ساتھ قائم ہے اور اگرادی صورت کی شکل و مقدار جسم میں حلول ہونے کے باعث اس کے
کلی ہونے سے مانع ہے تو ایسا ہی نفس کا وحدت شخصیت اور عرضیہ سے موصوف ہونا بھی
اس کے کلی ہونے سے مانع ہے اور اگر اس صورت کا کلی ہونا مطابقت کی وجہ سے ہے تو یہ
بھی کوئی بات نہیں کیونکہ جذبات بھی ایک دوسرے کے مطابق ہوتی ہیں پھر یہ بھی لازم آتا ہے
کہ اس اعتبار سے جذبات بھی کلیات ہوں اگرچہ مقدار اور شکل کے لحاظ سے جذبات
ہی نہیں اس کا جواب یہ ہے دیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلیات کا مدار صرف عقلی وجود پر ہے
لہذا ان شخص عقلی یا عقیدتی ذہنی اس کے منافی نہیں البتہ وجودی دی شخص جسمانی جس کے لئے
وضع خاص اور مقدار مقررہ لازمی ہے اس کے منافی ہوتا ہے اور عقلی صورت کے کلی ہونے کی
ہونے کے لئے اس صورت کے شخص کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایک اور قسم کا وجود
ہوتا ہے جس سے ہر ایک شے کی نوع اور جنس سے موصوف ہو سکتی ہے اور ان میں بہت سے
ایسے امور مشترک ہو سکتے ہیں جنہیں خارج میں اوصاف صائق نہیں ملتے اور یہ راز آسان
طور پر اس طرح سمجھیں اس کتاب سے کہ کلام لفظی (جودل ہی دل میں کیجاتی ہے) میں ذہنی
آوازیں اور سننے کی کیفیت موجود فی الخارج کی جنس سے نہیں ہوتیں کیونکہ اگر ذہنی اصوات اور
کیفیات مسمع فی الخارج کی جنس سے ہوتیں تو وہ بھی ہول سے قائم ہوتیں اور ان کو ہر ایک
شخص سن سکتا ایسا ہی دوسرے محسوسات کا حال ہے کہ ان کا علاوہ وجود حسی کو ایک اور
وجود بھی ہوتا ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اس وجود کا دائرہ بھی بڑا وسیع ہوتا ہے
موافق میں لکھتے ہیں کہ عقلاء کے بعض گروہ کا خیال ہے کہ اشیاء کے دو وجود یعنی ذہنی اور
خارجی نہیں ہوتے اور ذہن میں جو صورت قائم ہوتی ہے وہ معلوم کی بائیت نہیں ہوتی
تاکہ اشیاء کے دو وجود ماننے پڑیں بلکہ کلیہ صرف عقلی صورت کو عاقل ہوتی ہے اور وہی
صورتیں امور معلوم کی تصویر اور مثال ہوتی ہیں جو امریکے خلاف ہوتی ہیں گویا اس مذہب
کے مطابق اشیاء کا ذہنی وجود حقیقی طور پر نہیں ہوتا بلکہ مجازی طور پر ہوتا ہے یعنی جب
ہم یوں کہتے ہیں کہ اگر ذہن میں موجود ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اسکی تصویر اور
ظل موجود ہے جس کو آگ کے ساتھ ایک خاص نسبت بھی ہیں اس نسبت کی وجہ سے وہ آگ

ہی کا علم بنتا ہے نہ کسی دوسری اہمیت کا گو یا اس نہ بیکے مطابق عقلی صورتیں کلیات پر
داخل نہیں بلکہ کلی وہ امر ہے جو اس صورت کے معلوم ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ مذہب ضعیف ہے

بارہویں فصل

ابن بیان میں کہ روح الشانی ایک سے یا زیادہ۔ نیند اور مرگ کی حالت میں نفس کی کیا حالت ہوتی ہے؟
نیند اور موت میں امر خارج کیا ہے اور امر فارق کیا اور کیا؟ چہ ہے کہ نفس موت کو کہہ دے چھوٹتا ہے
اور نیند کو محبوب چہ

عز بن عبد السلام کا روح کے بارے میں یہ مذہب ہے کہ ہر ایک بدن میں دو روح ہوتے ہیں ایک کا
نام روح یقظ (بیداری) ہے اسکا یہ کام ہے کہ جب تک وہ جسم میں ہو تلبسے انسان بیدار رہتا ہے
اور جب نکل جاتا ہے تو انسان سو جاتا ہے اور خواب بھی یہی روح دیکھتا ہے اور دوسرے کا نام
روح الغیا ہے یہ روح جب تک بدن میں ہوتا ہے انسان زندہ کہلاتا ہے۔ اور جب خارج میں
ہوتا ہے تو انسان مردہ کہلاتا ہے یہ دونوں روح باطن انسان میں ہیں مگر ان کی جگہ کو خدا کے
سوا کوئی نہیں جانتا گو یا وہ ایک باطن میں دو بچوں کی طرح رہتے ہیں یہی بات آیت ذیل
اللہ یوفی الا نفس حین موتھا والی لم مت فی منامھا سے ثابت ہوتی ہے اسکے
معنی یوں کرتا ہے کہ موت کے وقت تو دونوں کو قبض کر لیتا ہے اور کسی کو واپس نہیں کرتا لیکن
تا القضا سے مراد موت یوں ہوتا رہتا ہے کہ روح حیات تو برابر بدن میں رہتا ہے اور روح
یقظ ہر روز بوقت نیند نکل جاتا ہے اور ہر بوقت بیداری واپس آ جاتا ہے مرنے تک یہی سلسلہ
جاری رہتا ہے اور اللہ تمام نفسوں کو اپنے وقت مقررہ پر بروک لیتا ہے ابن حبیب مالکی
کا بھی یہی مذہب ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ انسان کے اندر دو چیزیں ہیں روح اور نفس روح کو
اسکی مراد روح الحیات ہے اور نفس سے روح یقظ اس آخری روح کے دو ٹکڑے دو پاؤں اور
دو آنکھیں ہیں یہی روح رنج و راحت کو محسوس کرتا ہے اور نیند کی حالت میں غائب ہو جاتا ہے
باجائے کلکریہ کرتا خواب دیکھتا ہے اور جب تک لوٹ نہ آئے بدن کسی چیز کو محسوس نہیں کرتا

اور اگر اُسی غائب ہونے کی حالت میں خدا او کو روک لے تو روح حیات بھی اوس کے پیچھے جا کر اُس سے مل جاتا ہے۔ ہر دونوں ایک ہو جاتے ہیں روح حیات کے چلنے کے جسم مردوں میں شمار ہونے لگتا ہے اور اس حالت میں جبکہ روح اور نفس کے درمیان ظاہری مفارقت ہوتی ہے اوس وقت ان دونوں میں ایک خیالی اور دوسری حسی کی طرح اتصال شعاعی ہوتا ہے نفس خواب بھگتا رہتا ہے ہر چیز جم حرکت میں آنے لگتا ہے تو نفس خدا اُس کی طرف رجوع کرتا ہے اور اپنی دیکھی ہوئی چیزوں کو دل کے سامنے حاضر کر دیتا ہے اسلئے خواب دیکھنے والا صبح کو بیدار ہونے خواب کا سارا ماجرا بیان کر سکتا ہے۔ مقابل کا یہی ہی قول ہے کہ انسان میں روح اور نفس دو چیزیں ہیں حیوانیت اور انسانیت تو اس کا نفس مقلد ہر چلا جاتا ہے لیکن بدن کو بالکل نہیں چھوڑتا بلکہ نفس اور روح کے درمیان اتصال شعاعی قائم رہتا ہے اور اسی نفس سے خواب دیکھتا ہے لیکن روح حیات جسم میں موجود رہتا ہے اسی کی بدولت انسان کروٹیں لاتا اور سانس لیتا ہے اور انسان جب حرکت کرنے لگتا ہے تو چشم بدن میں لوٹ آتا ہے۔

ابن عباس سے روایت ہے کہ انسان میں نفس ہی ہے اور روح بھی ان دونوں کے درمیان شعاع آفتاب کی طرح اتصال ہے نفس کی وساطت سے انسان عقل و تیز رہتا ہے اور روح سے زندگی قائم رہتی ہے لیکن موت کے وقت دونوں جسم سے جدا ہو جاتے ہیں اور زندہ کے وقت صرف نفس بقا لے لے جو کبیر کی شمع میں کہا ہے کہ آت مذکور مضمون بالا چلا نہیں کر لی کیونکہ ممکن ہے کہ لفظ قوی سے روح کا بدن سے قطع تعلق کرنا اور بدن میں نظر نہ کرنا بدینہ کرنا مردہ۔ یہ قطع تعلق اگر ظاہر اور باطن دونوں میں ہو گا تو موت کی حالت ہوگی اور اگر صرف ظاہر میں ہو گا تو زندہ ہوگی پس اس حالت میں روح کی تقسیم مردہ اور روح سوئے والے کی طرف ہوگی نہ روح حیات اور روح لفظ کی طرف لیئے آیت میں دو مختلف قسم کے روح مراد ہیں نہ ایک ہی قسم کے دو روح اور ابن عباس کی روایت پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتی۔ لیکن جہوہ و علما کا یہ خیال ہے کہ نفس روح ایک ہی چیز ہے اور بدن میں بھی صرف ایک ہی نفس ہے جسکو روح کہتے ہیں اور فخر رازی نے اس آیت کی تفسیر میں کہا کہ نفس انسانی ایک روشن درو حالی جو ہر ہے اسی کو حیات بھی کہتے ہیں موت کے وقت پر

روشنی کا تعلق بدن کے ظاہر و باطن سے منقطع ہو جاتا ہے اور نیند کی حالت میں اس کا صرف ظاہری تعلق قطع ہوتا ہے نہ باطنی اس سے معلوم ہوا کہ نیند و موت ایک ہی جنس سے ہیں فرق یہ ہے کہ موت میں پوری جدائی ہوتی ہے اور نیند میں ناقص پس اس سے ثابت ہوا کہ قادر مطلق نے جو ہر نفس کو بدن کے ساتھ تین طرح سے متعلق کیا ہے ایک تو یہ کہ نفس کی روشنی جسم کے تمام اعضا و ظاہری و باطنی پر پڑے اسی کا نام حالت بیداری ہے دوم یہ کہ صرف اعضا ظاہری پر پڑے نہ باطنی پر اور یہ نیند کی حالت ہے سوم وہ حالت جبکہ نفس کی روشنی ظاہر و باطن سے بالکل اٹھ جاوے اور یہی موت ہے پس موت اور نوم نوعیت کے اعتبار سے مشترک ہیں مگر جتنی سے خواص ایک دوسرے سے جدا اور اس قسم کا انتظام سوائے اللہ تعالیٰ کے نہیں ہو سکتا چنانچہ آیت ذیل اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ میں اسی مضمون کی طرف اشارہ ہے اور ہر نفس کا کہی ہوئی (مستقل یافتہ) ہونا اور گناہ سے نوازا (ملا کر نیوالا) اور کبھی (مکمل) کے نام سے موسوم ہونا اس کی صفات اور اوصاف کے لحاظ سے ہے جیسا کہ آیت وَتَقْسُوْا مِاسُوْا هَآفَا الْهَمِّ هَآفَا الْخَيْرِ هَآفَا الْوَقُوْا هَآفَا سَبَابِ تَوَكَّلْ کو نفس کا فعال کچھ اعتبار سے خاص اور افعال حمیدہ کے لحاظ سے بتی کہ سکتے ہیں اب یہ بات کہ نفس موت کو پسند نہیں کرتا بلکہ ہمیشہ کی زندگی چاہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تو ہر ایک چیز کو ایسا بنایا ہے کہ اس کو آخر کار اپنے مبداء اور منبع کی طرف لوٹنا پڑتا ہے ہی نفس کا حال ہے کہ اس کو بھی اپنے مالک کی طرف جہاں سے وہ آیا ہے لوٹنا چاہیے پھر بدن اس کو اس لئے دیا گیا ہے کہ اس کو سواری بنا کر اس کے ذریعہ اپنے کلمات کو پورا کرنا ہو اپنے اصل مبداء کی طرف بعد از موت رجوع کرے مگر اس کے اندر طبعی خاصہ ہے کہ وہ وجود و بقا کو پسند کرتا ہے اور عدم و فنا کو نفرت کرتا ہے پس اسی تقاضا و طبعی سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے باقی ہے ایسے اپنی طبعی خاصیت کے لحاظ سے اس کو موت بُری معلوم ہوتی ہے حالانکہ اس وجود نامی سے منتقل ہونا اس کے لئے عالم باقی میں زندگانی کا باعث ہے اگر کوئی اعتراض کرے کہ جبکہ اس عالم نامی

ملا ایسی باتیں کو عقل صاحب تدبر اور تفکر ہی سمجھتے ہیں

باحتیق نفس کو اس کی برائیاں اور خوبیاں سمجھاوی گئی ہیں

سے منتقل ہونا نفس کے حق میں حیات جاودانی کا باعث ہو اور اسکی طبیعت یہی اس جہان عالم آخرت کی طرف متوجہ ہونا چاہتی ہو علاوہ ازیں نفس کی ذاتی جوہریت بھی قرب الہی کا تقاضا کرتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ موت سے ڈرتا اور کہہ رہا ہے کہ اسکی حالت یہی بدنی حالت ہے اور اس حالت کے جتن تک کہ نفس ابدان سے متصل ہوتے ہیں نفس پر غلبہ رہتا ہے اسلئے حیل طبعی احکام غالب ہوتے ہیں اور تمام جسمانی آثار و بدنی افعال اس پر اثر ڈالتے ہیں اسلئے نفس کسی ضرب شدید یا آگ سے جلنے کے وقت تکلیف محسوس کرتا ہے پھر اسکی یہ حالت باعتبار جوہر حسی اور طبعی کے ہوتی ہے نہ بلحاظ جوہر نطقی اور ذاتی کے اسطرح نفس کا اس طبعی حالت میں موت سے ڈرنا یا کہ اسکی نسبت کرنا خاصہ طبعی اور حصہ جسمانی کے لحاظ سے ہے نہ حصہ ذاتی اور روحانی کے اعتبار سے پھر یہ کہ اسکی نسبت بھی مختلف ہوتی ہے لیکن جو شخص شہوات نفسانی میں زیادہ متغریق ہوتا ہے اسکو بدن کا چھوڑنا پسند اور شخص کے جو خواہشات کا زیادہ مطیع نہیں مشکل معلوم ہوتا ہے علاوہ ازیں نفس موت کو اسحال میں مکرہ سمجھتا ہے جبکہ یہ موت اپنے ناگہانی اور قبل از وقت وارو ہو لیکن موت طبعی کے وقت جو عمر طبعی ہو چکے اور طبعی قوتوں کے کمزور ہو جانے اور بڑھاپے کی وقت ہوتی ہے اس موت کو مرکز مکرہ نہیں سمجھتا بلکہ عقلمند اور مومن کامل تو دنیاوی موت کی خواہش کرتا اور دیرالہی کا شائق ہوتا ہے اور دنیا کی صحبت سے متفرق ہوتا ہے کیونکہ عقلمند جانوں کی صحبت سے ایسا ہی بہاگتا ہے جیسا کہ زندہ حرفے سے ڈرتا ہے گویا موت کی خواہش تو علت فاعلی کے اعتبار سے ہے اور موت کی خواہش علت فاعلی کی وجہ سے اور یہ وہ ہے کہ نفس اپنے بدن کی جو اسکو آخرت کے راستے میں سواری کا کام دیتا ہے حفاظت کرتا اور فائدے سے بچاتا ہے تاکہ اس کے ذریعے اپنے علی اور علمی کمالات حاصل کر سکے ۱

تیسرا باب

روح کی تیسری حالت کے بیان میں جو موت کے بعد قیامت کے دن تک ہوتی ہے اس میں تین فصلیں ہیں پہلی فصل اس موت کے بیان میں جس سے یہ حالت ہوتی ہے دوسری فصل

برزخ اور اسکی کیفیت نیز اولیٰ کے وہاں رہنے کی حالات میں۔ تیسری فصل قبر کے عذاب

نواب اور پنج و راحت کے بیان میں نیز اس کے منکر کی تردید میں۔

اس سے پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ نفس طبع کو اس کے حصول کمالات کے واسطے بدن متعلق کیا گیا ہے تاکہ نفس ان کمالات کو جو حسی قوتے اور جسمانی آلات کی مدد سے حاصل ہو سکتے ہیں علمی اور علمی طور پر حاصل کرے پس جب حالت کمال تک پہنچ جاتی ہے تو نفس اس سے جو دور کر کے دوسری منزل میں قدم رکھتا ہے جو اسکے مبادی کے قریب ہوتی ہے اور اسی قیصری حالت میں اپنی ذاتی تقویت میں مہر وں ہوتا ہے گویا وہ تیسری حالت میں آلات کالبا سے ہنچ کر ہر چوتھی منزل طو کرنے کی تیاری کرنے لگتا ہے اور یہ بات اور پر گد و کی ہے کہ نفس انسانی اپنی جسمانی حالت کے اعتبار سے اس دنیا میں ایسا ہوتا ہے جیسا جنین (بچہ شکم) اپنی ماں کے پیٹ میں ہر وہ نفس اس حالت میں درجہ بدرجہ بڑھتا ہے سطح کہ جنین اپنی ماں کے پیٹ میں بڑھتا ہے پس بدن انسانی کے تمام حالات جو بچپن سے موت تک وقوع میں آتے ہیں وہ اٹھ طور پر قوت و ضعف میں انسانی حالات کے تابع ہیں یعنی نفس میں حسب قدر طاقت آجاتی ہے وہ بڑھ کر کمال حاصل کرتا جاتا ہے اور اسی قدر بدن میں ضعف و کمزوری لاحق ہو جاتی ہے یہاں تک کہ نفس اپنے درجہ کمال کو پہنچ کر قائم بالذات ہو جائے پس اس وقت نفس کا تعلق بدن سے منقطع ہو جاتا ہے کیونکہ پھر اسکو بدن کی ضرورت نہیں رہتی اسلئے بدن کی تدبیر سے فانی ہو جاتا ہے پھر اسکا سفر اللہ تعالیٰ کی طرف شروع ہو جاتا ہے اسی کا نام موت ہے گویا موت کے یہ معنی ہیں کہ نفس دنیا کے قید خانہ سے رہائی پا کر آخرت کے بے تہا وسیع میدان میں قدم رکھتا ہے اور یہ وہ انسان کی روحانی حیات ہے جو اس دنیاوی اور بدنی حیات کے علاوہ اشرف سے پر جب موت کے وارد ہونے سے نفس کا تعلق بدن سے منقطع ہو جاتا ہے تو اسکی روحانی حیثیت اور ملکوتی جہت آخرت کی طرف قوی ہو جاتی ہے اور اس کو جو اس باطنی امور و ظروء کے اور کم میں زیادہ تیز اور چالاک ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ آخرت کی حالت اور کیفیات کو حسی طور پر محسوس کرتا ہے۔

علماء اور حکماء کا موت کی کیفیت میں اختلاف ہے امام شافعی کا یہ نزدیک ہے کہ موت ایک

وجودی حالت کا نام ہے اسکے ثبوت میں خلق الموت والحیات کو دلیل لایا ہے کیونکہ خلق کے معنی میں عدم سے وجود میں لانا اس لئے موت بھی امر و جو کہ ہوا نہ عدمی مگر زعمی وغیرہ محققین کا قول ہے کہ موت کے معنی میں ایسی چیز کا زندہ نہ رہنا جو حیات کے قابل ہوا ام شعری کی دلیل کا یہ جواب ہے کہ خلق کے معنی میں کسی چیز کا خاص شکل و صورت سے اندازہ کرنا نہ کہ عدم سے وجود میں لانا اور اگر یہ بات بھی تسلیم کی جائے کہ نیت مذکور میں خلق موت کے وہی معنی ہیں جو اشعری نے لئے ہیں تو یہی خلق موت کے مراد اسکے اسباب کی ایجاد ہے نہ خود موت کی پیدائش مگر بعض کا یہ قول ہے کہ یہ تاویل ظاہر کے خلاف ہے لہذا اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ موت حالت وجودی کی صورت میں ایک عرض ہے جو بعد میں عارض ہوتی ہے۔ بعض احادیث میں آیا ہے کہ المدفن لے لے لئے موت کو ایک جنبہ کی صورت میں پیدا کیا ہے جس چیز کے پاس سے گزرتا ہے وہ چیز اس کی ہوا کو محسوس کر کے مر جاتی ہے اور حیات کو گھوڑے کی شکل میں پیدا کیا ہے جس کے پاس سے وہ گزرتا ہے اس کو پاؤں مال کرتا ہے اور وہ چیز اس کی ہوا کو محسوس کر کے زندہ ہو جاتی ہے اور وہ دی صورت بنتی جس کو سامی نے گھوڑے کے نشان سے لیا تھا اور وہ بچھڑے کی صورت میں ڈالکر اس کو زندہ کر دیا تھا جو بچھڑے کی طرح آواز کرتا تھا مگر جو لوگ موت کو عدمی کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی عدم سے عدم محض اور فنا مطلق مراد نہیں بلکہ عدم ہنانی و اعتباری مراد ہے یعنی بدن سے روح کا تعلق منقطع ہونا اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا اب یہ بات کہ روح کے قبض ہونے کی کیفیت ہے تو اس کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ہر ایک روح کے قبض کرنے والا ایک فرشتہ ہے جسے عزرائیل کہتے ہیں عربی میں اس کے معنی عبد الجبار ہیں یہ مصنون آیت ذیل یتوفانا کے ملک الموت الذی وکل بکر سے لیا گیا ہے نیز اس آیت یا اس دوسری آیت یتوفانا یتوفانا نفس حیان موتھا اور حتی اذا جاء احد الموت توفت کمرسلنا میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قابض حقیقی تو المدفع الیہی ہے البتہ بطور مجاز فیصل ملائکہ کلمہ کو وہ فرشتہ فوت کرتا ہے جو ہر مقرر ہے ۱۷۹ ہر ایک نفس کی موت کے وقت اللہ کو فوت کرتا ہے۔ ۱۸۰ جو وقت اون کی اجل آجاتی ہے تو ہر فرشتہ ان کو فوت کر لیتے ہیں +

کی طرف منسوب کیا گیا ہے کیونکہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے وصال کا کام دیتے ہیں پھر
 عزرائیل کے ساتھ دوسرے فرشتے بھی مددگار ہوتے ہیں جو روح کو بدن کے لئے نکالتے ہیں
 پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ روح کو فرشتہ بذات خود قبض کرتا ہے یا اللہ تعالیٰ۔ لہذا فی کا
 قول ہے کہ احتمال تو دونوں میں مگر اظہر ثانی ہے اور حق یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی
 ارواح کو ہی قبض کرتا ہے بلکہ دریا کے شہیدوں کو ہی وہی قبض کرتا ہے چنانچہ حدیث میں
 آیا ہے کہ دریا میں ڈوب کر مرنے والے شہیدوں کے ارواح اللہ تعالیٰ خود قبض فرماتا ہے
 اسی کی چوڑگی کی وجہ سے ان کو فرشتوں کے حوالے نہیں کرتے اس حدیث کو ابن عباس
 بدریہ صحاح و ائمت کیا گیا ہے لیکن اسکی سند منقطع اور راوی ضعیف ہے عمر بن عبد العزیز
 نے ایک دفعہ اپنے خطبہ میں فرمایا کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ ملک الموت ہر ایک ہر ایک
 شخص کے چہرے پر ۳۶۶ دفعہ دیکھتا ہے اسکا سر آسمان میں ہے اور دونوں پاؤں
 زمین میں ساری دنیا اس کے ہاتھ میں ایسی ہے جیسو گناہ والے کے ہاتھ میں وہ پیالہ
 جبینہ کہا تا ہے اس کے مددگار ایسے نبردست ہیں کہ اگر خداؤں کو زمین و آسمان ہلکنے
 کا حکم دے تو ایک لقمہ میں چمک جائیں اس سے دوسرے فرشتے اس طرح ڈرتے ہیں
 جیسے انسان درندے سے۔ جب وہ حاطین عرش کو قریب جاتا ہے تو وہ ڈر کر مار کر
 بال سے بھی زیادہ لاغر ہو جاتے ہیں اور ملک الموت انسان کی روح کو بدن کے تمام
 اعضا سے نکالتا ہے اور جب روح ایک بندہ کو نکالے تو سر بندہ تک پہنچتی ہے تو اس کو
 سینکڑوں تلواروں کے زخم سے بھی زیادہ تکلیف پہنچتی ہے نیز حدیث میں ہے کہ موت
 کی ادنیٰ تکلیف سو تلواروں کے زخم کے برابر ہے اور یہ بھی آیا ہے کہ اگر موت کی بال برابر
 تکلیف کو زمین و آسمان پر رکھنا جائے تو وہ پگھل جاوےں مگر یہ سب تکلیف کفار کیلئے ہے
 نہ کہ مومنوں کے کیلئے +

حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جب ملک الموت مومن کی روح قبض کرتا ہے تو اس کو
 سفید ریشم اور خوشبودار مشک میں کہہ لیتا ہے اور جب کافروں کی روح قبض کرتا ہے تو
 اس کو سیاہ کپڑے میں لپیٹ کر آگ کے برتن میں رکھ لیتا ہے جس سے مردار سے بھی زیادہ بدبو

آتی ہے ایک اور حدیث میں ہے کہ جب مومن کی موت نزدیک آتی ہے تو اس پر چار فرشتے نازل ہوتے ہیں ایک فرشتہ اس کے دائیں قدم سے روح کو کہنیت سے دوسرا بائیں قدم سے تیسرا بائیں ہاتھ سے چوتھا دائیں ہاتھ سے اور وہ روح کو پوٹیوں سے بھی نکالتے ہیں ایک اور حدیث میں ہے کہ ملک الموت مومن کے پاس آتا ہے اور اس کے سر کے نزدیک بیٹھ کر کہتا ہے اے نفس مطمئنہ خدا کی معرفت اور رضامندی کی طرف چل پہرہ نکلتا اور چامی ہوتا ہے جس طرح کہ بارش کے قطرے گرتے ہیں پہرہ جنت کے سپید چمردن والے فرشتے اترتے ہیں ان کے ساتھ جنت کا کفن اور خوشبو لی ہوتی ہے پس وہ اس کو لے جاتے ہیں اور اس سے ہنات عمدہ خوشبو کی لپٹیں آتی ہیں پہرہ ادا سکولے کر اور چٹوڑ میں جب زمین و آسمان کے درمیانی گرد مومن کے پاس سے گزرتے ہیں تو وہ پوچھتے ہیں کہ یہ کیسا نیک روح ہے فرشتے اس کو اچھے نام سے پکارتے ہیں یہاں تک کہ پہلے آسمان کے دروازوں تک پہنچ جاتے ہیں پہر اس کے لئے دروازے کھولے جاتے ہیں اور پہر آسمان کے قرب فرشتے اس کے ساتھ جاتے ہیں یہاں تک کہ ساتویں آسمان تک پہنچ جاتے ہیں پہر حکم ہوتا ہے کہ اسکا اعمال نامہ علیین میں لکھ لو پھر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اسکو زمین پر لیاؤ کیونکہ شیعہ وعدہ کیلئے کہ میں تم کو زمین ہی سے پیدا کروں گا اسی میں دوبارہ رکھوں گا پہر اسی سے نکالوں گا پس وہ زمین پر لایا جاتا ہے اور اسی جسم میں ڈال دیا جاتا ہے پہر اس کے پاس فرشتے اترتے ہیں پوچھتے ہیں کہ تیار ب کون ہے اور وہ پورا جواب دیتا ہے پہر آسمان سے آواز آتی ہے کہ میرا مذہب کس کا ہے پس اسکو جنت کا لباس پہنا دو اور اسکو اسکی جگہ جنت میں دکھلا دو پہر اس کی جگہ فرارح ہو جاتی ہے اور اس کے اعمال ایک خوبصورت اور خوشبودار کپڑے والے شخص کی شکل میں ظاہر ہو کر کہتے ہیں کہ تجھے خوشخبری ہو کہ خدا تجھ سے راضی ہے تیرے لئے جنت کی نعمتیں ہیں یہ وہ دن ہے جب کا تجھ سے وعدہ کیا گیا تھا اور میں تیرا عمل صالح ہوں تو بیشک نیک کاموں میں جلدی کرنے والا اور تیرے کاموں سے دور رہنے والا تھا فاجہ کی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ فرشتہ اس کے سر کے پاس آکر کہتا ہے کہ اے جنتی نفس نکل کہ تو اللہ تعالیٰ کے غضب میں گرفتار ہے

پہرہ چہروں والے فرشتے اترتے ہیں اور ان کے پاس آگ کے گندھوتے میں جب تک ملوث روح قبض کر لیتا ہے تو دوسرے فرشتے فوراً اس کو لے لیتے ہیں اور اس سے مراد کی سی بدبو آتی ہے اور جب اسے لیکر اوپر چڑھتے ہیں تو زمین و آسمان کے درمیانی فرشتے پوچھتے ہیں کہ کیسی بدبو ہے پھر فرشتے اسکا بُرا نام لے کر پکارتے ہیں یہاں تک کہ پیسے آسمان تک پہنچتے ہیں مگر اس کے لئے دروازے نہیں کھلتے۔

ایک روایت میں یوں ہے کہ سکوزمین و آسمان کے فرشتے لعنت کرتے ہیں پھر خدا حکم دیتا ہے کہ سکوزمین پر لیجاؤ پس سکوزمین پر پڑے گئے ہیں کیونکہ جو اللہ کے ساتھ شرک کرتا ہے گویا وہ آسمان سے گرتا ہے پھر وہ زمین کی طرف واپس کیا جاتا ہے پھر اس کے پاس وہ فرشتے آتے ہیں اور اسکو سخت جہنم کی دیکھو پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے وہ کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا پھر اس کی قبر تنگ ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اسکی پسینیاں ٹوٹنے لگتی ہیں اور اس کے اعمال ایک بد شکل اور بدبودار کپڑے والے شخص کی صورت میں ظاہر ہو کر کہتے ہیں کہ تو اللہ کے غضب میں بہین گیا میں تیرا برا خبیثت عمل ہوں۔

بچاؤ کہ تو عبادت خدا میں کامل اور اسکی مافرمائی میں چالاک تھا پس وہ اس کے روح کو قبض کر تا ہے اور کھالیک اس کے ماتھے میں لپے کی ایک بیماری گندھوتی ہے کہ اگر اس کو دو دن جہنم کے لوگ اٹھانا چاہیں تو نہ اٹھا سکیں اور اگر وہ پہاڑ پر ماری جاوے تو پہاڑ پاش پاش ہو جائے پس وہ فرشتہ اسکو اس گڑ سے مارتا ہے جسکی آواز گوسوائے جن اور انسان کے باقی تمام مخلوقات سنتی ہے پھر اس میں دوبارہ روح ڈالی جاتی ہے اور گندھوتی جاتی ہے اور اسکو ریزہ ریزہ کیا جاتا ہے پھر کہا جاتا ہے کہ اسکا بچھونا آگ کا کردار اس کے واسطے دوزخ کا دروازہ کھول دے اگر کوئی اعتراض کہے کہ یہ اعمال تو اعتراض میں ہیں انکا نیک و بد یا خوب و بُر و بد صورت اجسام کی شکل میں آ جانا کیونکہ ممکن ہے تو اسکا یہ بچھونا کہ وہ تصویر جی نہیں ہو بلکہ اعمال کی عین شکل اور ہم جنس ہوتی ہے علاوہ ازیں اگر کسی ہی فرض کر لیا جاوے تو بھی خدا کے آگے محال نہیں کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے وہ اعتراض کو اجسام کی صورت پہناسکتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے

کہ موت و زندگی شکل میں فسخ کیا و سہی امام جلال الدین نے کئی سال میں لکھا ہے کہ
 تمام شیا یعنی جو اعضاء اللہ کے علم میں احسام کی صورتوں پر ہیں نیز حدیث سے معلوم
 ہوتا ہے کہ روح ہی ایک جسم جو بدن سے جڑا ہوا ہے کہ پیچا اور نکالا جاتا ہے کفن میں لٹایا
 اور آسمان پر لیجا یا جاتا ہے نہ مرنا ہے نہ فنا ہوتا ہے اس کے دو مالک اور دو رکھیں خوشبودار اور
 بدبودار بھی ہوتا ہے اور یہ جملہ صفات احسام کی ہیں نہ کہ اعضاء کی +

فائدہ

ایک روایت میں آیا ہے کہ پہلے ملک الموت بغیر الم اور درد کے قبض کیا کرتا تھا مگر لوگ اس کو
 برا پہلا کہتے تھے اس لئے اس نے خدا کے سامنے اس بات کی شکایت کی۔ حکم ہوا کہ روح کو درد اور
 تکلیف سے قبض کرنا کہ میت درد کے باعث سب و شتم سے باز رہے یہی روایت ہے کہ پہلے
 ملک الموت ارواح کو کھم کھلا قبض کیا کرتا تھا یہاں تک کہ ایک دفعہ موسیٰ علیہ السلام نے اس کو سٹوپا کر
 مارا۔ اس کے بعد وہ قاعدہ بھی منسوخ ہو گیا۔ اس کو لقانی نے اپنی کتب میں ذکر کیا ہے۔

دوسری فصل

اس اختلاف میں کہ بدن کی فلسفہ روح ہی فنا ہو جاتا ہے یا باقی رہتا ہے اور بدن کی جدائی
 کے بعد اس کی کیا حالت ہوتی ہے اور اس میان میں قبر کے سوال کی کیا کیفیت ہوتی ہے آیا
 عربی میں ہوتا ہے یا غیر عربی میں آیا یہ سوال کا فرد میں سب کے واسطے ہو یا کسی کی واسطے
 خاص یا نیز قبر کی نعمتیں اور عذاب کی کیا کیفیت ہوتی ہے۔

ابن ہشیم سے روایت ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ روح ہی بدن کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے یا موت
 صرف بدن پر وارد ہوتی ہے مگر ٹھیک یہ بات ہے کہ جو شخص روح کے فنا کا قائل ہو اگر اس کی مراد
 روح کے فنا سے صرف ذائقہ موت کا ہے جیسا کہ کُل نفس ذائقہ الموت سے
 معلوم ہوتا ہے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں اور اس معنی کو اعتبار سے کہہ سکتے ہیں کہ روح
 بدن کی مفارقت ہو تکلیف محسوس کرتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ بالکل فنا ہو جاتا ہے تو یہ بات
 قابل تسلیم نہیں کیونکہ اسکی بقا بالا جملہ شے ثابت ہوئی کہ جماع کے راویوں میں سے

ایک لغاتی جہی ہے جو کہتا ہے کہ اختلاف صرف لفظی صورت کے وقت کا ہے کہ بعض کے نزدیک اس وقت فنا ہو جائے گا اور بعض کے نزدیک اس وقت بھی فنا نہ ہوگا لیکن لفظ کے پہلے اور پیچھے اسکے لغات میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ بدن کے فنا سے روح کا فنا لازمی نہیں وہ یہ ہے کہ روح خواہ مجرّد ہو خواہ مادی اسکی ماہیت کو بدن کی ماہیت سے کچھ تعلق نہیں روح صرف بدن کیلئے مدبّر اور منتظم ہے اور اس تعلق سے بدن کی فنا روح کی ذات پر کچھ اثر نہیں ڈال سکتی۔ اگرچہ لغاتی کے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ موت کے بعد کی حالت میں روح کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں مگر امام غزالی کی کلام سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس حالت میں بھی اختلاف ہی ایک جگہ امام غزالی نے لکھا ہے کہ ان لوگوں کا قول باطل ہے جو کہتے ہیں کہ قبر میں یا قیامت کے روز روح کا اعادہ بدن کیطرت محال ہے کیونکہ روح بغیر اس جسم کی شکل کے نہیں رہ سکتا وہ بطلان کی یہ کہ روح کا قیام بدن کے بغیر مشکل نہیں بلکہ مشکل تو یہ ہے کہ اسکا تعلق بدن کیسے کیسے کیطرت ہو جاتا ہے حالانکہ وہ بدن میں حلول نہیں ہوتا کیونکہ وہ عرض نہیں جو جسم سے قائم ہو جائے بلکہ وہ تو خود جو سر قائم بالذات ہے اپنی ذات اور اپنے خالق کو جانتا ہے اور ان حقائق اور معارف میں کسی امر محسوس کا محتاج نہیں بلکہ تعلق بدن کو وقت ہی رہا ہے کہ اپنی ذات کو تمام محسوسات سے غافل کر سکے اور صرف اپنی ذات اور اپنے خالق کی ذات کو پہچاننا ہے چنانچہ صوفیاء کرام ہمیشہ یاد حق میں متفرق رہنے سے اس حال تک پہنچ جاتے ہیں کہ ان کے ذہن سے سواری یا دانندہ کے اور سب چیزیں محو ہو جاتی ہیں بسا اوقات اوکو اپنے نفس کی بھی خبر نہیں رہتی اور وہ ایسی حالت میں کسی امر محسوس یا معقول کو بجز ذات حق کے نہیں بلکہ کوئی وقت اپنے پاس بھی آ جاتا ہے کہ حق کے شعور کو ہی نہیں جانتے کیونکہ حق کے شعور کو جانا ہی حق سے ایک گونہ غفلت ہے اس واسطے وہ ایسے محو ہوتے ہیں کہ وہ صرف حق ہی کو جانتے ہیں پس جو چیز ایسی مجرّد ہو وہ بدن کی کیونکہ محتاج ہو سکتی ہے۔ اور اس کو ایسے جسم کی کیا ضرورت ہے جو اس سے مرکب ہو اور صرف محسوسات کو دیکھتا ہے پس جو شخص روح کی حقیقت سمجھتا اور اسکو قائم بالذات جانتا ہے اسکو اس بدن سے جدا ہو جانا کچھ مشکل معلوم نہیں ہوتا

بلکہ اس کو روح کا بدن سے متصل ہونا عجیب معلوم ہوتا ہے جب تک اس شخص کو یہ نہ معلوم ہو جائے
 کہ اتصال کی حقیقت صرف یہ ہے کہ بدن و اس کے تصرف کو قبول کر لیتا ہے اور روح کی
 تاثیر سے متاثر ہوتا ہے اسکے مٹانے سے ملتا اور اس کو اشارے سے کام کرتا ہے انگلی
 ہر دوسے کے ماتحت کام کرتی ہیں باوجودیکہ ارادہ انگلی میں نہیں ہوتا جس طرح انگلی ارادہ
 کرتا ہے ایسی ہی نفس اگرچہ بدن میں نہیں ہے تاہم جسم روح کے تابع ہے اور اسکے
 حکم کا مطیع اور فرمانبردار ہے گویا روح اور جسم میں صرف تسخیر کا علاقہ ہے اور اس تسخیر کا
 عند العقل حادث یا زائل ہونا اور ہر خود کرنا جائز ہے اور اس حالت میں اس کے تصرف میں اور
 اعادہ کی تصدیق واجب ہے پس جب لام مغزالی کی تقریر سے ثابت ہوا کہ نفخ صور کے بغیر بھی مخلوق
 ہے اور اس قیوم اور لقانی نے اپنی صورتوں میں اتفاق ظاہر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ اس نفیم اور
 لقانی اس شخص کے قول کو مستتر نہیں سمجھتے جو روح کا بدن کے ساتھ قاضی کا قائل ہے
 ہر لقانی فرماتے ہیں اس خلاف کا حاصل یہ ہے کہ کیا روح نفخ صور کے وقت بھی فنا ہو گا
 یا نہیں ایک جماعت نے آیات ذیل کل من ہلک فان رزقہا من ہر ایک چیز فنا ہونیوالی
 ہے اکل فچیث ھا لک اکا و جہدہ (سورۃ فات باری کے ہر ایک چیز فنا ہونیوالی ہے)
 فنفخ فی الصور فصیق من فی السموات ومن فی الارض رجب مور ہو مکا جا و گیا
 تو زمین و آسمان کی تمام مخلوقات ہوش ہو جاو گی اسے ثابت کیا ہے کہ روح بھی نفخ
 صور کے وقت فنا ہو جاوے گی مگر قاضی و سبکی و فائزانی کا یہ قول ہے کہ روح فنا
 نہو گی بلکہ حسب ارشاد جل جلالہ لا ما شاء اللہ وہ اس قاعدے سے متشی ہے علاوہ ازیں
 اکثر نفوس قرآنی و حدیث نبوی سے ثابت ہوتی ہے کہ روح فنا بدن کے بعد باقی رہتا ہے
 لہذا قبر میں حال و جواب ہوتا ہے چنانچہ حدیث صحیح میں آیا ہے کہ جب کوئی مر جاتا ہے
 تو اس کو اس کی جگہ دکھائی جاتی ہے اگر جنتی ہوتا ہے تو جنت اور اگر دوزخی ہوتا ہے
 تو دوزخ دکھایا جاتا ہے ہر کہا جاتا ہے کہ یہ تیرا مکان ہے پس یوم الحشر تک یہی حالت
 رہتی ہے حدیث ابن عباس میں آیا ہے کہ سات چیزیں نفخ صور کے وقت فنا نہو گی
 لوح - قلمہ - عرق - گرمی - جنت و ترخ - اور اولاد پر ابن عباس نے ان

آیات کا جواب جنسواون کی فنا ثابت ہوتی ہے یہ دیا ہے کہ آت کھن علیہا نانا
 عام ہے اور قول الا ماشاء اللہ روح کی خصوصیت ظاہر کرتا ہے نیز آثار عجیب سے ہی
 ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں فنا ہونے سے مستثنیٰ ہیں ان میں سے ایک ہرچہ ہی ہر
 یا یہی ہو سکتا ہے کہ آت میں نہ کوئی استثنا ہے اور نہ تخصیص بلکہ فنا سے ہلاکت مراد
 پر معنی یوں ہونگے کہ روح بھی مفتقر ہونے کی وجہ سے ہلاک ہونے کے قابل ہے اگرچہ
 یہ ہلاکت وقوع میں نہ ہی آئے مگر جب اسکا موجود ہوتا ہے اسکو ہلاک کر سکتا ہے مگر ہر کسی
 ذات میں اگر لقا نہیں جب روح کی بقا ثابت ہو چکی تو اب یہ بات کہ موت کے بعد اسکی کیا
 کیفیت ہوتی ہے اسطرح پر ہے کہ وہ موت کے بعد عالم برزخ میں ایک جسم کا مثالی اور الکی
 اور جو ہری وجود ہوتا ہے جو اجسام حسی سے مجرود ہوتا ہے یہی نہیں ہوتا کہ وہ محض حیات
 وادراک ہو صرف اسکی حیات اس حیات طبعی سے مغائر ہوتی ہے اور اسکی عالم برزخ کی
 حیات میں دل و دماغ اور دیگر لوازمات جسمانی اور طبعی کی ہرگز ضرورت نہیں ہوتی گویا اسکی
 زندگی تمام اور حیات کامل بھی ہے عیا کتات ان الدائم الاخرۃ لھی الحيوان سے
 ثابت ہوتا ہے اسکو صاحب سفار نے لکھا ہے نیز یہی لکھا ہے کہ عالم برزخ میں روح اپنی
 جو عقلی سے متحد ہوتا ہے عیا کہ عالم اجسام میں باعتبار اشخاص و افراد کے متحد ہوتا ہے
 بلکہ ایک شخص کے اجزاء اکثر کے بغیر ہی متحد ہوتا ہے مثلاً وہ روح جو دل سے تعلق رکھتا
 ہو اس صمد روح کے غیر ہے جو دماغ سے تعلق رکھتا ہے اور جو صدر روح کا جگر سے علاوہ
 رکھتا ہے اس صمد کے مغائر ہے جو طحال سے علاوہ رکھتا ہے اسی طرح نفس کی ہر تشریح
 اور تفصیل جو جیکو سوائے عارفان کامل کے اور لوگ کم سمجھتے ہیں۔ اسطرح اسکے عالم برزخ
 کے حالات کو بھی وہی لوگ بخوبی سمجھتے ہیں جیکو باطن کی آنکھ کھلی ہوتی ہوتی ہے۔
 امام مالک کے قول سے بھی اس صمد کی تائید ہوتی ہے آپ فرماتے ہیں کہ روح
 جسم میں اسطرح سرایت کرتے ہوئے ہے جسطرح پانی سبز لکڑی میں لیکن یہ بات کہ روح
 موت کے بعد اپنے جسم میں پس کیا جاتا ہے اس کے منافی یہ کہ روح موت کے بعد مثالی اور الکی
 ہے حیات کامل بود آخرت کی ہے

ادراکی جوہری اور تجر و کیمیات میں ہوتا ہے امام غزالی کا قول ہے کہ روح حبیب بدن ہو جاتا
 ہوئی ہے تو اسکے ساتھ قوت تطقیہ اور تطقیہ کے ذریعہ قوت دیکھی بھی چلی جاتی ہے اور
 وہ معانی محسوسہ کا مطالعہ کرتی ہے کیونکہ روح کا ہریت بدنی سے مجر و سونا غیر ممکن ہے
 ایسے موت کہ موت کو جانتی اور بعد از موت اپنے نفس کا تخیل کرتی ہے سواہ اپنی زندگی
 کے تمام خیالات و اعتقادات کا تصور قبر میں ثواب و عذاب کو محسوس کرتی ہے۔
 شیخ ابن عربی نے فتوحات کتبہ ۲۵۵ باب میں لکھا ہے کہ موت عالم طبعی اور عقلی کے
 درمیان ایکبرزخی حالت ہے جس میں جلا روح برزخی اور خیالی اجسام کا لباس پہن لیتو
 ہیں جیسا کہ نیک کیمالات میں ہی ایسے خیالی اجسام کو اختیار کر لیتے ہیں اور برزخی جہام
 ارضی اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ خیالی ہی حیاتی قوتوں میں سے ایک قوت ہے
 پس عالم برزخ کو عالم آخرت کے وہ منت ہے جو جنین کو حاملہ عورت سے ہوتی ہے کیونکہ
 روح بھی اس حالت میں رفتہ رفتہ نشو و نما پاتی رہتی ہے یہاں تک کہ قیامت کے روز پیدا
 ہو جاتی ہے اسی واسطہ مردہ کیواسطہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ جب ہرجا
 ہے تو گویا اس کی قیامت آ جاتی ہے یعنی اس وقت عالم برزخ میں قیامت کے واسطے
 اسکی نشو و نما شروع ہو جاتی ہے اور وہ برزخ سے قیامت کی طرف اس طرح ظاہر ہوتی جو
 جطرح جنین ماں کے پیٹ سے پیدا ہو پڑتا ہے اس سے پہلے ہی ذکر کیا گیا ہے کہ
 ابن عربی نے اپنے فتوحات کے باب ۲۸۴ میں لکھا ہے کہ روح انسانی اس صورت محسوس
 کا تدرب یا گیا ہے دنیا میں ہو یا عالم برزخ اور اس صورت میں ہو پس سب پہلی صورت
 جو روح لئے پہنچی تھی وہ صورت جس میں اسے خدا کی ربوبیت کا اقرار کیا تھا پھر اس
 صورت سے حیاتی اور طبعی صورت میں آجمل کے چوتھے عینے سے لیکر موت تک
 ایسی صورت میں محسوس ہا پر جب مر جاتا ہے تو موت کے وقت سے سوال قبر تک دوسری
 صورت کا لباس اختیار کرتا ہے اور جب سوال کا وقت آتا ہے تو اس صورت کے صورت
 حبدی کی طرف آتا ہے پھر سوال کے بعد دوسری صورت برزخی میں آتا ہے اس کو
 ثواب موت آکالت میں شیعہ بعثت تک مساوی ہیں +

پہرئی فتوحات کے باب ۲۷ میں لکھا ہے کہ آخرت کی تمام چیزیں خیال کی آنکھ میں دکھائی
 دے گی کیونکہ دار آخرت میں خیال کا وجود بہت مضبوط اور مستحکم ہو گا وجہ یہ ہے کہ خیال
 کا اصلی محل اور حقیقی مکان وہی دار آخرت ہے اگرچہ اس جہان میں بھی مناجات اور
 استغراق کی حالت میں اکثر صوفیا کرام خیالی اور لطیف اجسام کا مشاہدہ کر لیتے ہیں مگر اس
 حالت کا چندان اعتبار نہیں ہوتا لہذا یہ مشاہدہ اس جہان میں دیر پا نہیں ہوتا ہٹوری
 ہی دیر کے بعد زایل ہو جاتا ہے کیونکہ یہ جہان اُس کے ظہور کا اصلی محل نہیں لیکن
 موت کے بعد یہ خیالی اور لطیف جسم ہمیشہ روح کے ساتھ موجود رہتا ہے یعنی دار آخرت
 میں یہ ارواح کے لئے خیالی اور لطیف اجسام ہوتے ہیں پس جب خدا کے لقا لی ان
 اشیاء کی صورتوں کو عالم مثال میں لاتا ہے تو وہ جسم لطیف سے مزین ہوتی ہیں
 پس انسان اُس کو ظاہری آنکھ سے ایسا دیکھتا ہے جیسے معالی کو بصیرت اور عقل کی آنکھ
 سے دیکھا جاتا ہے جیسا کہ آیت اذین لیکون مسمعون کے متعلق بیان ہو چکا ہے شاہ
 اس تقریر مذکور سے کہ دار آخرت میں ارواح کے جسم لطیف اور جساد مثالہ ہوتے ہیں
 ناظرین کے دل میں شبہ پیدا ہو کہ یہ بات اس کے تجرد کے منافی ہے لیکن یاد رکھو کہ بات
 اس کے تجرد کو منافی نہیں کیونکہ اس عالم کثیف اور جہان محسوس کے علاوہ بھی بیشتر
 عالم اور کرات ہیں جو ایک دوسرے سے لطیف اور سبب مجردات کی قسم سے ہیں جن کے
 آثار اور علامات مادی جہانوں اور طبعی اجساموں کے بغیر ہیں اسفار میں لکھا ہے کہ
 ارواح کا تعلق جہاد برزخیت کے ساتھ ایسا نہیں ہے جیسا کہ اس جہان میں ارواح کو طبعی
 اجسام سے ہوتے ہیں امام غزالی کا قول ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ روح کا بدلی ہر وقت سے
 مجرد ہونا بالکل ممکن نہیں ابن قیم کا قول ہے کہ ارواح ایک دوسرے سے ممتاز و متغایر ہوتے
 ہیں یعنی ہر ایک روح اپنی خاص ہیئت اور شکل کے باعث دوسرے روحوں سے پہنچا جاتے
 ہیں اس لئے مفارقت ابدان کو بعد اپنی خاص شکلوں کے متفقہ قائم اور مستقل بالذات ہوتے ہیں
 اسے میں جاتے ہیں چڑھتے ہیں اترتے ہیں اور اپنے ومان کے اجسام سے متاثر اور منفعل ہوتے
 ہیں اور جسم السوم متاثر اور متکلیف ہوتی ہیں کیونکہ یہ جسم لطیفہ برزخیہ ارواح سے مزین و برکت

عاجل کرتے ہیں اسی طرح ارواح بھی اُن اجسام لطیفہ اور برزخیہ سے متفیض ہوتے ہیں اور ارواح کی امتیاز اجسام کی امتیاز سے بھی زیادہ واضح ہوتی ہے اور ان کی تمیز بقیست اجسام کے زیادہ صاف ہوتی ہے لیسنے انہیں التماس اور شہادہ کو با نسبت اجسام کے کم دخل ہوتا ہے پس جبکہ فرشتے بغیر ابدان کے ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اسی طرح جن بھی تو ارواح شریفہ انسانہ بطریق اُلئے متفایر ہونگے اور غزالی نے دعوہ فائزہ میں ذکر کیا کہ کہ وہ جن کا روح شہد کی کبھی کی صورت پر ہوگا اور کافر کا نہ کی شکل پر ہوگا یہ قول غیر معتبر ہے جس کی کچھ اہلیت نہیں معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالی نے یہ قول حدیث کے سید صدر الشیخ فی الصلوات سے لیا ہے کیونکہ اس حدیث میں ہو کہ ارواح صور سے شہد کی کبھی کی مانند نکلیں گے جس میں زمین و آسمان کا درمیانی حصہ ہوا جائیگا۔ لیکن اس حدیث سے وہ بات ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس حدیث سے صرف ارواح کے خروج کی کیفیت کی تشریح معلوم ہوتی ہے نہ ان کی اصلی شکل و صورت کی البتہ ابن قیم اور امام غزالی کا قول جو روح کی صورت کے بارے میں بیان ہوا ہے ابن عربی کے قول کے مخالف ہے۔ کیونکہ ابن عربی کی یہ رائے ہے کہ روح کی صورت اس کی مختلف حالات و تبدیلی کے لحاظ سے مختلف ہیں چنانچہ آپ کا قول ہو کہ جب انسان مر جاتا ہے تو اس کی روح ایک اور صورت میں جو صعود جسمانی دنیاوی کو مختلف ہوتی ہے اٹھائی جاتی ہے اور موت کے بعد سے لیکر قبر کے سوال تک اُسی صورت میں ہوتا ہے یہ سوال کے بعد دوسری صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے مگر باوجود اُن صورتیں کے تغیر و تبدل کے دنیوی جسم اور اس کا اثر اپنے چلتا رہتا ہے جیسا کہ روح کو مفارقت بدن کے بعد بھی دنیوی جسم سے ایک قسم کا اتصال رہتا ہے اگرچہ روح برزخ کی حالت میں آسمان پر ہے یا زمین کے نیچے ہے یا زمین و آسمان کے درمیان ہے اس کی زیادہ تفصیل آگے آئے گی۔

سوال دیگر کہ متعلق تھبت صحت حدیثیں وارد ہوئی ہیں جیسا کہ ایک حدیث پہنچتی ہے مگر جو چکی ہے نیز حدیث آہما میں ہو کہ جب مردہ قبر میں فن کیا جاتا ہے اور لوگ وہاں سے ہونے لگتے ہیں اور ابھی نہ بھی جو توبوں کی آواز مردہ کے کان میں آتی ہوتی ہے کہ دوزخ

جب تک موجود ہوتے ہیں پھر اس کو چھڑا کر پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے وہ کون سی چیز تیری
 طرف بھیجا گیا تھا مومن تو فوراً بول اٹھتا ہے کہ میرا رب اللہ ہے اور وہ شخص محمد رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو ہمارے پاس احکام الہی لیکر آیا تھا ہم اور پر ایمان لائے تھے
 اور اسکی تابعداری کی تھی پھر اسکو کہا جاتا ہے کہ بے خوف و ہراس سو جا لیکن منافق یا کافر
 کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا ہاں لوگوں سے مناکرتا تھا کہ وہ کچھ کہا کرتے تو پھر فرشتے اس کو
 لوہے کی گرز سے مالتے ہیں اس حدیث کو صاف معلوم ہوتا ہے کہ مردہ سنتا ہے سوال کا
 جواب دیتا ہے لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہا نے اس کو انکار کیا ہوا دامت اللہ عنہما جلتی
 الموقر و ما انت لسمع من فی القبر کہ اپنے دعویٰ پر دلیل لالی ہیں۔ بعض نے اس کا یہ
 جواب دیا ہے کہ آت من کل الوجہ عام نہیں ممکن ہو کسی وقت یا کسی حال میں من یوس
 اور حدیث ابن عباس میں آیا ہے کہ جو مومن اپنے بہائی مومن کی قبر پر گذرتا ہے اور اس کو
 اسلام علیکم کہتا ہے اگر وہ مردہ اسکو دنیا میں جانتا ہوا تو وہ اسکو پہچان کر سلام علیکم کا
 جواب دیتا ہے غرض ان حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ امتیت کو قبر میں سوال کے لئے
 زندہ کرتا ہے اس طرح کہ یا روح کو تمام بدن میں لاتا ہے یا صرف اس حصے میں جس سے وہ کلام
 کے قابل ہو سکے یا اس طرح کہ تمام جسم میں زندگی پیدا کر دیتا ہے یا بعض حصے میں جس کو سوال
 و جواب کے لائق ہو سکے ابن قیم کا قول ہے کہ وہ دنیا کی سی زندگی نہیں ہوتی جس کو روح
 بدن کی تدبیر کیا کرتا تھا بلکہ یہ زندگی ایک اور قسم کی ہوتی ہے جو صرف امتحان اور آزمائش
 کے واسطے دی جاتی ہے جیسا کہ مومنوں والے کی زندگی جاگنے والے کی زندگی کے غیر ہوتی ہے
 کیونکہ زندہ اگرچہ موت کے مشابہ ہو مگر اس سے حیات کی نفی نہیں ہو سکتی نہ اسکو مردہ کہہ سکتے
 ہیں پس ایسے ہی امتیت کی زندگی موت و حیات کے درمیان ہے جیسا کہ نیند کی حالت موت
 و حیات کے درمیان ہے اور قبر کا سوال صرف مومنوں کے واسطے خاص نہیں بلکہ یہ سوال کافر
 منافق سے بھی ہوتا ہے جیسا کہ حدیث بالا سے ثابت ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے اگرچہ کسی کا
 یہ قول بھی ہو کہ کفار کو یہ سوال نہیں ہوتا اسی طرح انبیاء صدیق مشہد اور وہ لوگ جو
 لئے قہر میں کو نہیں لٹا سکتا اور نہ انکو جو قبروں میں پڑے ہوئے ہیں +

تاریخوں کے واسطے فی سبیل اللہ سامان تیار کرتے ہیں یا وہ لوگ جو سورہ تبارک الذی یخشیہ
 پڑھے یا وہ جو رمضان سے مر جاوے یا وہ آدمی جو جمعہ کے دن یا رات کو بلکہ جمعہ کے روز
 بعد از ظہر جان بحق تسلیم ہو یا پھر کی رات کو طلوع آفتاب سے پہلے مر جاوے یا نیزہ کہا کر مرے
 یا مرض طاعون سے بحال صبر و شکر فوت ہو جاوے یہ سب قسم کے لوگ سوال قبر سے محفوظ
 و مومن رہینگے دیوالوں اور بچوں اور ان لوگوں سے جن کے پاس کوئی بنی نہیں پہنچا ایشے
 سوال قبر کی نعت امام ناکھانی نے توقف کیا ہے صرف ان تین اقسام میں توقف کرنے
 سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا یقین کی امت سے سوال قبر ہوتا ہوگا اور یہ بات ظاہر
 ہے کہ ہر اک امت سے اس کے بنی کو متعلق سوال ہوتا ہے ایسے لوگوں کے جنہوں نے کسی
 بنی کا زمانہ نہیں پایا جو توقف بھی ہو کہ ہر ایک بنی کی موت سے اسکی شریعت کی اتباع قطع
 ہو جاتی ہے لہذا اس کے مرحلے سے دوسرے بنی کی شریعت کے احکام کی بجا آوری فرض
 ہو جاتی ہے پس جو شخص دوسروں کے خالی زمانہ میں مر جاوے تو بظاہر کوئی وجہ نہیں معلوم
 ہوتی کہ ایسے شخص کو بھی بنی سابق یا لاحق کے متعلق سوال کیا جاوے اور اگر یہ مان لیا جاوے
 کہ قبر کا سوال امت محمدیہ کیلئے مخصوص ہے تو اسوقت یہ توقف بھی ٹھیک جاتا ہے ہر
 بچوں سے سوال کیے جانے کی نسبت بڑا اختلاف ہوا موطبی بعض حنفی بعض حنبلی اور بعض
 مالکی کہتے ہیں کہ ان سے بھی سوال ہوتا ہے اسطرح سے کہ انکو اپنی سعادت اور منزلت
 پہنچانے کے لئے عقل دیکھائی ہے اور جواب ان کے دنوں میں ڈالا جاتا ہے مگر بعض
 علماء نے اس میں سکوت اختیار کیا ہے۔ ہر سوال کی مقدار میں بھی اختلاف ہے بعض کو نزدیک
 ایک دن اور بعض کے نزدیک تین دن یہ سوال ہوتا ہے جلال اللہ علیہ السلام نے لکھا ہے کہ مومن کیلئے
 سات دن اور کافر کے لئے چالیس دن یہ سوال ہوتا رہتا ہے اب یہ بات کہ سوال روح سے
 ہوگا یا بدن جسم سے یا دونوں سے تو اس کے متعلق ایک گروہ کا خیال ہے کہ صرف بدن
 سے ہوگا مگر یہ خیال جو کفر خلافت کے بعض کہتے ہیں کہ روح سے ہوگا مگر یہی غلط ہے
 ورنہ اس کے واسطے قبر کی خصوصیت نہ ہوتی یہ ابن حجر کا قول ہے جن لوگوں کو درندہ کہا جاتے
 ہیں ان کی نسبت انجور کا قول ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے کسی جسم زاد میں

حیات بیدار کے سوال کرے اور وہ جواب میں اسی طرح جو لوگ دفن نہیں کئے جاتے مگر
ہے کہ ان کے پاس بھی فرشتے آویں اور سوال کریں اور وہ سوال کا جواب دیں اگرچہ
ناظرین کو ہرکا مشاہدہ ہو سکے اور اسی حال میں انکو عذاب یا ثواب بھی ہو اسکی مثال یہ
ہے کہ وہ شخص جسے درمیان سوئے ہوئے ہوں اور ان میں سے ایک تو ناز و نعمت کے
مرنے لے رہا ہو اور دوسرا عذاب کے منہ میں گرفتار ہو حالانکہ ان کے ارد گرد والوں کو ان
حال کی کچھ خبر نہیں ہوتی لیکن جب وہ بیدار ہوتے ہیں تو اپنی اپنی سرگذشت بیان کرتے
ہیں ایسے ہی غور و فکر کے ساتھ کہ انہیں اپنے جس فکر میں غرق ہوتا ہے دوسرے کو اس کے حال کی
بالکل خبر نہیں ہوتی پس اس سے ان محدودوں کا جواب بھی نکل آیا جو عذاب قبر کے منکر ہیں
جو کہتے ہیں کہ ہم قبر کو دیکھتے ہیں مگر ہم کو کچھ نظر نہیں آتا میت ویسے ہی پڑا ہوا
ہوتا ہے پھر تمہیں کو نیک جواب کی توفیق عطا ہو جاتی ہے اگرچہ گنہگار ہی کیوں نہ ہو
ایک روایت میں آیا ہے کہ شیطان بھی قبر کے گوشہ میں آ بیٹھتا ہے اور جب فرشتے
میت کو پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے تو شیطان میت کو کہتا ہے کہ کہو وہ جو گوشہ میں
بیٹھا ہے اسکو فرشتے نے نواذ الاصول میں بیان کیا ہے۔

اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت ابن جریر کا قول ہے کہ یہ روایت ہی نہیں آئی اور
فرشتوں کا فی ہذا الرجل کی طرف اشارہ کر کے سوال کرنا رسالت کی دلیل نہیں کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت بھی قبر میں لائی جاتی ہے کیونکہ یہاں اشارہ ذہنی ہو
نہ حسی لیکن اس سوال کی صرف یہ حکمت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بزرگی ظاہر ہو
جائے جہاں کہ حدیث میں آیا ہے کہ قبر کا فتنہ یہ ہے کہ تم مجھ سے آواز لے جاؤ گے اور میری
نسبت سوال کئے جاؤ گے گویا یہ آپ کی خصوصیت ہے کہ قبر میں بھی میت سے آپ کی
نسبت سوال کیا جاتا ہے یا قبر کے سوال میں یہ حکمت ہے کہ میت کو اپنا انجام معلوم ہو جائے
اور جان لے کہ عاقبت میں میرا یہ حال ہو گا یا اس کے ایمان اور دلی خیالات کا اظہار
ہو جائے یہ امام لقمانی کا قول ہے اب میں کہتا ہوں کہ یہ بات کہ سوال قبر سے مقصود
بالذات یا صرف کہ آنحضرت کی بزرگی کا اظہار ہو اس قول کے منافی ہے کہ پہلی ہاتھ سے

یہی سوال قبر میں آیا ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ سوال قبر سے یہ بات مفقود نہیں بلکہ کوئی
 اور امر ہے اور اگر آپ کی بزرگی کا اظہار فرشتوں کے لئے جوتاری کی ہی کوئی ضرورت نہیں
 کیونکہ وہ پہلے آنحضرت کی بزرگی سے واقف ہیں مان زیادتی شرافت کے لئے ہو سکتا ہے
 جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا سوال بھی ہوتا ہے حالانکہ اس کی عظمت و منزلت کی پہلی خبر
 ہوئی تھی ایک دفعہ میں والد صاحب کو فرماتے ہوئے تھا کہ سوال قبر کی حکمت کے فرشتوں
 کو موتوں کی بزرگی اور شرافت معلوم ہو جائے کیونکہ فرشتوں نے حضرت آدم کی پیدائش کے
 وقت طعنہ زنی کی تھی اور کہا تھا کہ اے ہمارے پروردگار کیا تو ایسے شخص کو پیدا کرتا ہے
 جو زمین پر غرور و ریزی کرے اور عناد پیدا کرے تاکہ فرشتوں کو معلوم ہو جائے کہ وہ حیات
 اور حیات میں اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے ہیں کیسے ہیں تیرا اور کوئی اعلم
 ماکہ العلوم کی تصدیق ہو جائے مگر عقلمند سمجھ سکتا ہے کہ یہ جواب بھی مثالی بخش نہیں
 کیونکہ یہ اس صورت میں درست تھا جب سوال قبر صرف مومنوں سے ہی مخصوص ہوتا
 مگر جبکہ یہ سوال کفار سے بھی ہوتا ہے تو خصوصیت کیسی اور شرافت کے کیا معنی پر یہ
 سوال کہ فرشتے قبر میں داخل ہوتے ہیں سو اس کا یہ جواب ہے کہ فرشتے یا عرش
 لطیف الاجسام ہونے کے کہو رکن کے بغیر قبر میں داخل ہو سکتے ہیں یا کہ وہ در و در
 ہوتے ہوں پہر اللہ تعالیٰ انکو برابر کر دیتا ہو مگر اس توجہ کی چنداں ضرورت نہیں
 کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ فرشتے زمین میں اس طرح چلتے ہیں جس طرح انسان پانی میں
 یعنی جس طرح انسان کی رفتار میں پانی مزاحم نہیں ہوتا اور نہ کوئی دریا شوق پڑتا ہے
 اسی طرح فرشتوں کے زمین میں دھنسنے سو کوئی گڑھا یا سوراخ زمین میں نہیں ہوتا
 نام ان فرشتوں کا مکر نکیر ہے تاکہ وہ نکیر حدیث بعض سے روایت ہو اور نہ کسی صفت
 کے اعتبار سے نہیں اور نہ کسی طرح و ذم کا ان میں خیال ہے بلکہ یہ نام آسماء علم کے
 طور پر ہیں جن میں پہلائی یا برائی کا خیال نہیں ہوتا پس معتزلہ کا اعتراض
 کہ فرشتوں کا یہ نام رکھنا درست نہیں وار و نہیں ہو سکتا بعض کہتے ہیں جو فرشتے
 مومنوں سے سوال کرتے ہیں ان کے نام مبشر و بشیر ہیں اور کافروں کو سوال کرنے

والوں کے نام نہ کر دیکر مگر سپر کوئی دلیل نہیں ہے جیسے اسکی بھی کوئی دلیل نہیں
 کہ ان کے ساتھ تیسرا فرشتہ ہوتا ہے جبکہ نام رواں ہے ہر کبھی ایسا ہوتا ہے
 کہ دونوں فرشتے میت کو سوال کرتے ہیں اور کبھی ایک پوچھتا ہے قرطبی نے بیان
 کیا ہے کہ وہی دو فرشتے ایک ہی حال اور ایک ہی وقت میں پیشمار لوگوں سے کلام
 کرتے ہیں اور ہر ایک میت ہی خیال کرتا ہے کہ صرف مجھ ہی کو سوال ہو رہا ہے
 واللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے چنانچہ قیامت کے دن جب اللہ تعالیٰ ہر ایک سے
 مخاطب ہو گا وہ اسی قسم سے ہو گا +

پہر اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہ سوال عربی میں ہو گا یا سریانی میں یا ہر شخص کی اپنی
 مادری زبان میں ہو گا۔ مگر بلقینی کا قول ہے کہ ہر ایک سے زبان سریانی میں جیسا
 جمال الدین سیوطی نے اسی مطلب کو نظم میں بیان کیا ہے +

ومن عجیب ما تروى العینان ان سوال القلوب بالسریانی
 افعل ابن ابی شیبہنا بلقینی والحدیث بخیرہ بعینہ

(ترجمہ) یہ عجیب بات ہے کہ سوال قبر سریانی میں ہوتا ہے۔ مگر شیخ بلقینی کو سوال اور
 کوئی اسکا قائل نہیں ہوا اور حدیث کے الفاظ سے یہ لازم نہیں آتا کہ سوال عربی میں
 ہو گا کیونکہ ممکن ہے کہ یہ اسکا ترجمہ ہو اور سیوطی کا یہ قول کہ اسکا سوال بلقینی کو
 اور کوئی قائل نہیں اور نہ کوئی اسکی سند ہے اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ واقعہ میں اسکی
 کوئی سند نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اسکی سند صحیح نہیں مگر یہ باتیں اپنی رائے سے نہیں
 کہی جاسکتیں اسلئے بغیر سند صحیح کے بھی اسے لئے مرفوع حدیث کا حکم ہو سکتا ہے
 چنانچہ علامہ نے اصطلاح حدیث کی یہی ہی رائے ہے اور اس کے الفاظ سریانی میں
 دائرہ اگر صالحین) ہیں صاحب ابریز لکھتا ہے کہ میں نے اپنے شیخ سے سوال قبر کی
 نسبت دریافت کیا کہ سریانی میں ہوتا ہے یا کسی اور زبان میں انہوں نے فرمایا
 کہ سریانی میں کیونکہ فرشتوں اور ارواح

کی یہی زبان ہے فرشتے بھی سریانی میں سوال کرتے ہیں اور میت کا روح بھی سریانی میں جواب دیتا ہے کیونکہ ہوت و حیات جسائی حجاب سے بالکل دور ہو کر اصلی تجربہ کیمالات میں آجاتا ہے پھر میں عرض کی کہ حضرت سوال جواب کی کیا کیفیت ہوتی ہے فرمایا کہ سوال کے فرشتے لفظ (ہزار ہو) سے سوال کرتے ہیں جن کے حروف کے معانی ذیل کی طرف اشارہ ہوتا ہے

حرف ہیم سے تمام کائنات اور حرف ہائے سے تمام اقسام کی نیکیاں اور خوبیاں مراد ہیں + اسی قسم میں آنحضرت کی ذات بابرکات و تمام انبیاء ملائکہ آسمانی کتاب میں جنت ریح قلم اور تمام الزوار اور جو کچھ عرش یا اوس کے نیچے ہے داخل ہیں حرف ہائے سے مراد تمام اقسام کی بدیاں شرور اور فساد میں جہنم اور شیطا طین اور تمام بُری چیزیں شامل ہیں حرف ہاء سے اللہ تعالیٰ مراد ہے کیونکہ زبان سریانی میں معنی معززہ کیلئے حروف ہی استعمال کئے جاتے ہیں جسطرح عربی میں و قسم اور حرف ہمزہ استفہام و حرف تنہی معنی منقص و کیلئے وضع کئے گئے ہیں ہا اور لفظ (مزار کو) کے پہلے کلمہ استفہام مقدر ہوتا ہے گویا سوال ہو اکیارہ مطلب ہوتا ہے کہ آیا تمام کائنات یعنی انبیاء ملائکہ خیر و شر و غیرہ ہر قسم کی مخلوقات مخلوق اللہ تعالیٰ ہے یا کوئی اور پس میت اگر مومن ہوتا ہے تو وہ لفظ (مؤاد ازیر ہو) سے جواب دیتا ہے سریانی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام مخلوقات حق ہے محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء و رجن میں تمام ملائکہ اور جمیع الزوار و برکات حق ہیں۔ عذاب جہنم اور تمام شرور و مصائب حق ہیں اور خدا ہے تعالیٰ ان سب کا مالک خالق ہے ہر چیز کا مختار ہے اوسکی حکمت کاملہ میں کسی کو جہنم و چراگی گنائش نہیں +

پس جب میت مومن یہ جواب دیتا ہے تو فرشتے کہتے ہیں کہ (ناصر) جبکہ معنی سریانی زبان میں یہ ہیں کہ اپنے ایمان کو جو تیرے جسم خاکی میں ہو روشن کر اور یہ مضمون اس حدیث کے مضمون سے ملتا ہے جہاں آیا ہے کہ اب مرے سے سو جاہم جانتے تھے کہ تو ایما ندار اور صاحب یقین تھا یہ سب ابرزہ کا مضمون ہے مگر اسمیں یہ نہیں بتلایا ہے کہ کافر سے کیونکہ سوال ہوتا ہے اور جواب میں کیا کہتا ہے شاید صاحب ابرزہ کے شیخ نے سکوت سے اس طرف اشارہ کیا ہو کہ سوال قبر مومن سے مخصوص ہے اور شاگرد نے بھی یہی سمجھ کر دوا و سوال کیا ہو +

اب یہ بات کہ قبر کے عذاب و ثواب کی کیا کیفیت ہوتی ہے سو بعض تو اس کے بالکل منکر ہیں لیکن آیات اور حدیث صحیحہ ہر بات پر متفق ہیں۔ خدا سے نقل لے کر شہداء کے حق میں کیا ہے کہ شہیدوں کو مردہ نہ خیال کرنا چاہیے۔ بلکہ وہ خدا کے پاس خوش ہیں کہاتے ہیں اور خلک دی ہوئی نعمتوں سے خوش و خرم ہیں اور ان لوگوں کو جو درجہ شہادت تک نہیں پہنچے خوشخبری دیتے ہیں کہ ان پر کوئی خوف اور کسی قسم کا غم نہیں۔ وہ خدا کی رحمت کے سایہ میں خجستان ہیں اور اللہ تعالیٰ مومنوں کی محنت ضائع نہیں کرتا۔ امام واحدی کا قول ہے کہ سب سے صحیح حدیث جو شہداء کے حق میں آئی ہے۔ یہ ہے کہ ان کے ارواح سبز پرندوں کی شکل میں ہوتے ہیں۔ اور جو جانتے ہیں کہاتے ہیں پتہ ہیں ایک روایت میں ہے کہ جب جنگ احد میں بہت سے مومن شہید ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ارواح کو سبز پرندوں کے جسم میں ڈال دیا ہے۔ اور وہ جنت کی ہر رون کے کن رے پر بہتے ہیں ہر قسم کے میوے کہاتے ہیں۔ اور بس باغ میں چاہیں آتے جاتے ہیں۔ اس کے بعد امام واحدی کہتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان کا روح ایک لطیف جسم ہے جو بدن کے فنا سے قاتی نہیں ہوتا۔ اور اس کا ادراک رنج و راحت صرف جسم پر ہی موقوف نہیں البتہ جو شخص نفوس النسانی کے تجرید کا قابل ہے اس کے نزدیک یہ ہے کہ شہداء کے ارواح سبز پرندوں کی شکل میں آجاتے ہیں اور اس جسم خفیف کے ذریعہ لذت و آسائش اور راحت و اکرام پاتے ہیں۔ مخبر رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ بعض کے نزدیک شہیدوں کی ایک قسم کی دنیاوی حیات ہوتی ہے۔ پھر اس کی توجہ میں ہی دو قول ہیں ایک قول یہ کہ اللہ تعالیٰ شہداء کے اجسام ہی کو آسمان پر اٹھا لیتا ہے پھر ارواح کا اس سے توفیق کر کے ہر ایک قسم کی راحت و بہنچااتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ان کے اجسام کو اس دنیا ہی میں زندہ کر دیتا ہے۔ اور ہر ایک قسم کی خیر و برکت ان پر بھیجتا رہتا ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ یہ سب قول اس روایت کے منافی ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ جب ایمر معاویہ نے شہداء کی قبروں پر چڑھ کر نماز کی تو ان کو زندہ کیا۔ تو حکم دیا کہ جس شخص کا کوئی شہید شدہ درہم یا سکہ ہو۔ وہ اس کو نکال لے پس لوگوں نے انکو تروارہ نکالا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شہداء کے اجسام آسمان پر نہیں جاتے۔ بلکہ اگر جسم جسے جسم لطیف اور جو جو دیکھتے ہیں نہ اس کے جیسا کہ اس غری کا مذہب ہے تو

اس میں کچھ سرچ نہیں۔ اور دوسرے قول میں نہ ظاہری ہے۔ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شہدار کے شہر کو
 ورنہ یہ کہا جاتا ہے۔ اور دفن ہونے کی حالت میں بھی چند روز کے بعد مردے کے اعضا پر اگندہ ہو جاتے
 ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس زمین پر بھی ان کے ابدان میں دوبارہ مروج نہیں والی جاتی دوسرے
 اعتراض کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کے پیٹ میں بھی ان کو زندہ کر کے ان
 کو ہر طرح کی راحت پہنچاتا رہتا ہے۔ ان کے اجزا کو مردوں کے پیٹ سے جدا ہونے کے بعد
 پھر ترکیب دیتا ہے اور ان میں حیات ڈال کر راحت پہنچاتا ہے۔ کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ اور
 یہ جواب بھی ہو سکتا ہے۔ کہ اعضا کا پر اگندہ ہونا۔ اس حالت میں ممکن ہے جبکہ وہ دفن نہ
 کئے جاتے ہوں۔ لیکن جن کی حالت میں زمین ان کے اجسام کو نہیں کہاتی جیسا کہ بسا اوقات
 قبروں کے کہو دفن سے ظاہر ہوا ہے۔ اور ان کے اجزا کے متفرق ہونے کی حالت میں بھی اللہ
 تعالیٰ قادر ہے کہ ان کے اجزا کو زمین کے اجزا سے علیحدہ کر کے ترکیب دیکر زندہ کر دے
 لیکن میرے والد بزرگوار فرمایا کرتے تھے۔ کہ شہدار کے پاس ان کی قبروں میں صبح و شام
 جنت کا کھانا آتا ہے۔ وہ اس طرح کہلاتے پیتے ہیں جس طرح اس جہان کے لوگ کہاتے پیتے
 ہیں۔ وہ اس کا ثبوت بھی پیش کیا کرتے تھے۔ مگر چھ کو یاد نہیں رہا۔ پس اس سے قول ثانی کی تائید
 ثابت ہوتی ہے۔ جمہور اہل سنت اور قرآن و حدیث سے یہ بات ثابت ہے کہ موت
 کے بعد مومنوں کے احوال جنت کی نعمتوں سے لذت اٹھاتے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے
 فَأَقْبِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا فِي حُكْمِهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْسِدُونَ قَدْ رُوحٌ وَزِيحٌ كَانُ وَجْهَتْ فَعَمْرُ رَازِي كَا قَوْلُ هُ۔ کہ
 فَأَعْلَى تَعْقِيبُ جَوْ غَلَطُ دَوْجٍ بَرْدِ اَعْلَى هُ اس پر دلالت کرتی ہے کہ موت کے بعد ہی راحت و آرام
 شروع ہو جاتا ہے۔ اور حدیث اسما سے بھی جو پہلے گذر چکی ہے یہی ثابت ہوتا ہے۔ ایسا ہی
 اس حدیث سے بھی جس کا مضمون یہ ہے کہ قبر پر اوصیت کے باغوں میں سے ایک باغ جو
 یاد و رخ کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا۔

حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ آپ نے یونس بن قلیان سے پوچھا کہ لوگ اسرار مومنین کی
 بابت کیسے کہتے ہیں۔ انہوں نے عرض کیا کہ کہتے ہیں کہ وہ سنہرے پندوں کے پوٹے (جواہر)
 میں عرس کے منجے ہونگے۔ آپ نے فرمایا سبحان اللہ قطری نہیں بلکہ مومن کی عزت اللہ تعالیٰ

کے نزدیک اس سے زیادہ ہے کہ ان کے ارواح کو بہرہ مندوں کے پوٹے میں ڈالے۔ اسے
یونس اصل بات یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ انکو بعض کرتا ہے تو ان کے ارواح کو ایسے جسم میں ڈالتا
ہے جو دنیاوی جسم کا نمونہ ہوتا ہے پھر وہ کہاتے ہیں جیتے ہیں۔ لیکن جب کوئی ان کی قبر پر آتا
ہے تو اس کو اسی طرح چلاتے ہیں جس طرح کہ دنیا میں بچاتے تھے۔ اب میں کہتا ہوں کہ
اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ شہداء کے بدن زندہ ہوتے ہیں اور وہ روح و جسم دونوں
سے قبر کی راحتوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں جیسا کہ شیخ اکبر کی کلام سے واضح ہوتا ہے پھر
حضرت علیؑ کا یہ قول ہے۔ کہ مومن کی عزت خدا کے نزدیک اس سے زیادہ ہے کہ انکو بہرہ
مندوں کے حوصلے میں ڈالے۔ صحیح حدیث مذکورہ بالا کے مخالف ہے مگر مخالفت کی وجہ یہ
معلوم ہوتی ہے۔ کہ یا تو وہ حدیث حضرت علیؑ تک نہیں پہنچی یا آپؐ اسکی تفسیر کر دی
ہے۔ اور سمجھا دیا ہے۔ کہ اس حدیث کا اصلی مطلب یہی ہے جو میں نے صاف عبارت
میں بیان کیا ہے۔ یا یہ عرض ہے۔ کہ اس حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں بلکہ
ارواح کو بہرہ مندوں کے پوٹے میں ڈالنا ان کے لئے ایک قسم کی قید ہے۔ نہ آزادی و خوشی
بلکہ مراد اس حدیث سے بطور کتنا یہ ہے۔ کہ اس حالت میں شہداء کے ارواح کے بدن
بہرہ مندوں کے اجسام کی طرح مریع الحزنہ اور خفیف الحزنہ ہونگے نہ کہ حقیقت میں بہرہ مندوں کی شکل
میں ہونگے۔ اس وجہ سے کبھی کے یہ نہبات بھی رفع ہو جاتے ہیں کہ توجع بغیر بدن یا جسم بغیر
روح کے راحت و آرام سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ کیونکہ روح بدن کے لئے بہرہ مند قوت کے ہے
اس وقت اعتراض کا حاصل صرف یہی ہے۔ کہ اس قسم کی حدیثیں استعارہ کے طور پر واقع ہوئی ہیں
لہذا ان سے ان کے عہد معانی جو ظاہر الفاظ سے نکلتے ہیں مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے۔ کہ ان کو ہر
قسم کے آرام بہرہ ہوتے ہیں کسی قسم کا خوف و ہراس ان کے پاس نہیں رہے گا اور یہ بات
ضروری نہیں۔ کہ ایسے صلوات و حقائق کے موتیوں سے ہر کس و ناکس کا دامن بہرہ جاوے
کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اسکی کوشش اور محنت کے مطابق ثمرہ عطا کرتا ہے اسلئے جو سب
راستہ پر چلتے کے قابل ہوتے ہیں۔ انکو سیدہ راستہ عطا کرتا ہے۔ اُس کے علاوہ حدیثوں میں یہ
بھی آیا ہے۔ کہ انبیاء علیہم السلام اپنی قبروں میں نماز پڑھتے اور عبادت کرتے ہیں۔ اور

اور شہداء کے ارواح ہر رات اللہ کے عرش کے نیچے اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرتے ہیں اور ممکن ہے کہ مومنوں کے باقی ارواح کے لئے بھی کسی قسم کی عبادت ہو۔ کیونکہ ارواح کیلئے یہ بھی ایک قسم کی لذت اور راحت ہے۔ اور اُس سے اُنکے درجات کی تکمیل ہوتی ہے جن کی اس دنیاوی جہان میں کمی رہ گئی تھی۔ اسلئے اسکو وہ عالم برزخ میں لے جا کر رکھتے ہیں۔

تیسری فصل

اس بیان میں کدح سوال کے بعد بدن سے جدا ہو کر کہاں رہتا ہے۔ برزخ میں یا کسی جگہ
میں اور برزخ کی حقیقت کیا ہے اور کس جگہ ہے۔ مومنوں اور کافروں کے ارواح انکے کس کس
حصے میں رہتے ہیں اور جودن جاتا ہے اسکو کتنی مدت دیاں مہر تا ہے

پہلے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ عالم قن ہیں۔ عالم حس۔ عالم خیال۔ عالم عقل فعلی۔ اس تیسرے عالم کو حکماء عقل فعال کہتے ہیں۔ اور عالم حس کو عالم شہادت۔ اور یہ عالم حس وہ حالت ہے جس میں مادہ کثافت کی حالت میں یہاں تک پہنچ گیا ہو کہ جو اس جسم کا مظہر ہو سکے اور یہ مادہ جو اس کی رسائی کے اندر ہو۔ اور جو اس اس پر حکم کر سکیں۔

عالم خیال جسکو عالم مثال و عالم غیب بھی کہتے ہیں۔ وہ روحانی حالت اور نفسانی درجہ ہے جن تک جو اس ظاہری کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ البتہ جو اس باطنی کی انداز سے یہ حالت محسوس ہوتی اور نہیں کی ذیل میں داخل ہوتی ہے۔ اس حالت میں صرف بذریعہ قوت خیال وہ سب کا آپورے ہوتے ہیں جو عالم حس میں بذریعہ جو اس ظاہری انکا پایا تھے تھے کیونکہ نفس جب تک بدن سے تعلق نہ ہوتا ہے۔ اور صرف کثیف جسم میں کلام کرتا ہے۔ اس وقت تک اس کا احساس مادی اور خارجی قوتوں اور خاص اوقات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ مگر جب اس عالم سے پروانہ کر جاتا ہے۔ تو اسکی حالت روحانی اور قوت خیالی قوی ہوجاتی ہے۔ اسلئے جسمانی تعلقات اور بدنی کمالات اُسکے کام میں عاجز نہیں ہوتیں۔ اس عالم خیال میں روح سے وہ سُستی اور کمزوری جو کثیف جسم کے تعلق کے باعث حاصل ہوتی ہے۔ سب دور ہوجاتی ہے اور اپنی اصلی بنیاد اور عالم روحانی کی طرف لوٹ جاتی ہے اور اس حالت میں محض اپنی خیالی قوت سے وہ کام لیتا ہے جو اس حالت کثافت میں نہیں سے

ظاہری خواہش سے لیتا تھا پس جو کچھ پہلے آنکھ سے دیکھتا تھا ارباب و مسکو خیال کی آنکھ
 سے دیکھتا ہے۔ اور ان عجیب و غریب صورتوں کو جو دار آخرت میں موجود ہیں مشاہدہ کی حالت میں
 دیکھتا ہے۔ اسی حالت میں اوسکی تپکین اور اعمال مناسب صورتوں اور شکلوں میں
 جلوہ گر ہوتے ہیں۔ پس اسی خیالی قوت سے دیکھتا ہے جو کہتا ہے سنتا ہے۔ لذت اٹھاتا اور تکلیف
 پاتا ہے۔ مخزوی صورتوں کا وجود اس وجود کی مانند ہے جس کو انسان خواب میں دیکھتا ہے
 فرق صرف یہ ہے کہ مخزوی صورتوں کا وجود حقیقی و ذاتی ہوتا ہے۔ اور خواب کی شکلوں
 کا وجود اعتباری اور مثالی اگرچہ یہ دونوں وجود اس امر میں مشابہ ہیں کہ وہ کسی بیرونی کے
 موضوع اور کسی مادہ کے زمان و مکان کی جہت میں نہیں ہوتے یعنی مادی اشیاء سے ان
 کو کسی قسم کا تعلق نہیں ہوتا۔ اور نہ ان میں باہم مزاحمت ہوتی ہے۔ کیونکہ انسان خواب میں بڑے
 بڑے پہاڑوں و وسیع میدانوں اور آسمانوں کو دیکھتا ہے۔ جیسا کہ حالت بیداری میں نہیں ایسا ہی
 انسان موت کے بعد قبر وغیرہ دوسرے حالات میں مشاہدہ کرتا ہے۔ لیکن عام آخر
 کی صورتیں بہ نسبت دنیاوی صورتوں کے اپنے جوہر جو زمین زیادہ قوی ہوتی ہیں اس لئے
 بخیر راحت اور غلبہ ثواب میں بھی انکی تاثیر زیادہ ہوتی ہے اور حالت آخرت کو دنیاوی حالت سے
 وہ نسبتاً جو بیدار کیو خواب سے۔ چنانچہ حدیث الناس بنا صرافاً ذاملاً انتہو کا اشارہ
 اسی طرح ہے اور محض عالم عقلی و حالت فعلی وہ حالت ہے جو روح کیو اسطے حالت آخرت میں
 قیامت کے دن ہوگی۔ اس حالت میں روح تمام اقسام کے اجسام الطبیعہ اور نورانی سے ہی مجرور ہوگا
 کیونکہ اسوقت وہ اپنی فطرت اصلی و جبلت ذاتی پر ہوگا۔ اور اس وقت جو حکم ہوگا۔ وہ صرف
 روح پر ہوگا۔ جیسا کہ اس کی حقیقت آئندہ منکشف ہوگی انشاء اللہ العزیز

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ روح اپنی تمام حالات اور افعال میں اپنے خالق کی طرف مبرا کرتا ہے اور مبرا بر عقل
 و منازل طو کرتا ہوا بالطبع اپنے اصلی مبرا کی طرف کھینچتا ہوا اجلا جاتا ہے۔ اسکی طرف ہی ہے کہ عالم حسی
 خیالی و عقلی کو تہیج طے کرتا ہوا۔ اور ابتدائی و ریاضی منظر نوکی مبرا کرتا ہوا اور ایک حالت سے ہر دور
 ہوتا ہوا اپنی منزل مقصود کو پہنچتا ہے۔ روح پہلی عالم اجسام کو مادیاتی کی طرف مترا ہے۔ پھر عالم خیالی مبرا
 کرتا ہے۔ پھر عالم عقل کی ملکیت کا دورہ کرتا ہے۔ اور جب تک عالم خیال کے تمام اجزاء کو کامل طور
 پر سمجھ نہیں کر لیتا عالم عقل کو ادنیٰ سے بھی محال نہیں کر سکتا اور خیال عالم حسی کے تمام اجزاء کو بھی سمجھ نہیں

زمانہ تو موت سے لیکر قیامت کے دن تک ہے اور مکان قبر سے علیتین تک نیکو کاروں کی ارواح کیواسطے اور سچتین تک بدکاروں کی ارواح کے لئے اور حلول کر نیوالے ارواح ہیں مکنہ لاسٹر بین لکھا ہے کہ مومنوں کے ارواح تین قسم کے ہیں۔ اول ارواح انبیاء و رسل و طغی جنت میں ہوتے ہیں دوسرے ارواح شہداء و جوشب ارشاد صلی اللہ علیہ وسلم سب پر بندوں کے پوٹے میں ہوتے ہیں جنت کے پہلے کہا ہے میں جنت کی نہروں سے پانی پیتے ہیں۔ پھر ان قندیلوں کی طرف جاتے ہیں جو عرش کے نیچے لٹکے ہوئے ہوتے ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ وہ بارق کے کنارے پر جنت کے کنارے پر ایک نہر ہے جسے جنت میں بہتے ہیں صبح و شام ان کو جنت کے کہانے پہنچتے ہیں۔ اس روایت کی سند میں ہے تیسرے نیکو کار مومنوں کے ارواح ہیں مگر ان کے ارواح کے محل میں اختلاف ہے۔ ابن وضاح اور ایک اور جماعت کا یہ مذہب یہ ہے کہ ان کامکان قبور ہیں۔ کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ سلام کر نیوالے پھر سلام پہنچتے ہیں۔ مگر ابن عربی کا قول جو سب سے صحیح معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ ہائینہ قبور کے احاطے میں نہیں رہتے بلکہ جنت میں ہی جہان چاہتے ہیں سیر کرتے رہتے ہیں بعض کا قول ہے کہ وہ پہلے آسمان پر آدم علیہ السلام کے ارد گرد عالم برزخ میں جمع رہتے ہیں جیسا کہ معراج کی حدیث میں بروایت ابن نصر آیا ہے کسی کا قول ہے کہ دوزخ کے بعد سات دن تک روح قبر سے جدا نہیں ہوتا کہ سید کا خیال کہ ارواح مومنین چاہ رہنم میں رہتے ہیں مگر ان کا قول ہے کہ ارواح چاہ بہوت (جو حضرت موت میں ایک جگہ ہے) میں رہتے ہیں اور یہ بھی آیا ہے کہ مومنوں کے ارواح چندوں جیسے بندوں کے حواصل میں رہتے ہیں جو جنت کے میوے کھاتے رہتے ہیں وہ بن مہدیہ کا قول ہے کہ ساتویں آسمان میں ایک مکان ہے جس کو میضا کہتے ہیں جس میں مومنین کے ارواح جمع ہوتے ہیں جب کسی نژد مرے کی ارواح وہاں پہنچتی ہے۔ تو اس سے وہ ارواح دنیا کے حالات پوچھتے ہیں۔ جیسے کہ گھر والے کسی مسافر سے حال احوال دریافت کرتے ہیں جیسا کہ مسافر سے واپس آتا ہے۔ اور کفار کی ارواح سچتین میں ہوتی ہیں جو ساتویں زمین کے نیچے ہے بعض کا قول ہے کہ سچتین صفا میں ہے بعض کہتے ہیں کہ کفار کی ارواح ایک فرشتے کے پاس جمع رہتی ہیں جب کا نام رومنت ہو۔

ایک حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم برزخ میں رحون بر فرشتے مقرر کئے ہوتے ہیں۔ جو ان پر زندوں کے اعمال پیش کرتے ہیں۔ پہچاننگ کہ جب ان پر زندوں کے گناہ جو اس دنیا میں کرتے ہیں۔ پیش کرتے ہیں۔ تو ان پر خدا کا حکم ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور وہ پورے یقین کے ساتھ سمجھ لیتے ہیں کہ خدا بڑا حلیم ہے۔ اور حکم کو درست رکھتا ہے۔ علامہ نقاشی فرماتے ہیں۔ کہ حق یہ ہے کہ ارواح کیلئے خواہ تنگ ہوں یا بڑا یک جگہ نہیں ہے بلکہ کسب مدارج مختلفہ ان کے مکان بھی متعدد ہیں۔ ابن قیم اور ابن حجر کا بھی یہی مذہب ہے۔ پس انبیاء علیہم السلام کے ارواح اعلیٰ علیین میں رہتے ہیں مگر یہ ارواح بھی اپنے مدارج اور مراتب میں مختلف ہیں جیسا کہ آنحضرت نے معراج کی رات انبیاء کے ارواح کو مختلف منازل پر پایا۔ اور بعض شہداء کے ارواح سبز پرندوں کے حواصل میں ہوتے ہیں جیسا کہ ہاتھ میں آتے جانتے ہیں اور بعض شہداء کے ارواح کسی قرض وغیرہ تعوق العباد کی وجہ سے جس کئے جاتے ہیں بعض عرس کے نیچے قندیلوں میں ہوتے ہیں اور بعض چنڈیل جیسے پرندوں کے حواصل میں چرتے ہیں کئی ارواح زمین پر روکے جاتے ہیں۔ کئی ایک کابل کی گلابی میں ہوتے ہیں کئی حضرت آدم کی حقیقت میں رہتے ہیں۔ بعض زانیوں کے نمونہ میں رہتے ہیں بعض غن کی ہر میں مگر ماہودان مقامات متعددہ کے قبروں میں ہر ایک کو اپنے اپنے اجسام کے سوا اتصال دلہ لٹا ہوتا ہے اور ہر ایک کے اپنے اپنے اعمال و اخلاق کے موافق عذاب یا ثواب ملتا رہتا ہے بغیر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ روح ایک ہی وقت میں مختلف مقامات پر ہو سکتی ہے۔ اس سے روح کو کوئی چیز مارتے نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ آنحضرت علیہ السلام نے منسوب معراج موسیٰ علیہ السلام کو پہلے اپنی قبر میں نماز پڑھتے دیکھا اور پھر چپے آسمان پر دیکھا اور پس حضرت موسیٰ کی روح ظلی طور پر قوا سانوں پر تھی۔ مگر اس کا تعلق و اتصال قبر کے ساتھ یہی بڑا مذہبنا۔ امام ترمذی کا قول ہے کہ ارواح ہر ایک جمع اپنی قبروں کے زیارت کو آتے ہیں اسی واسطے جمعرات کی ظہر سے لیکر بیفتے کی صبح تک قبروں کی زیارت مستحب ہے صاحب التبریز نے لکھا ہے کہ میں نے اپنے شیخ کو فرماتے ہوئے سنا کہ عالم برزخ ایک گنبد کی مانند ہے جس کے نیچے سے شگ اور زہر کی طرف وسیع ہوتا جاتا ہے۔ اسی طرح انھی انہنگاں کے نیچے سے آرزو سلامت و خوش قسمت میں اس طرح ہے کہ۔

او کی بنیاد پہلے آسمان میں ہے۔ پھر بڑھتے بڑھتے ساتوں آسمانوں کو پہاڑ کر نکل جاتا ہے جس کی کوئی
 انتہا نہیں۔ اور اس کا سب سے اونچا حصہ سب طبقات سے اعلیٰ ہے۔ اسی طبقے میں آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم کی آپ کے ازدواج ظاہرات کی آپ کے آل و اولاد کی اروج ہوتی ہیں۔ مخلد راشدین
 اور وہ شہداء و رجو آپ کے ساتھ شہید ہوئے اور وہ اصحاب جنہوں نے اپنی جان و مال کو آپ پر
 قربان کیا تھا۔ اور آپ کے وارث کا ل یعنی اولیاء اقطاب ابدال و عجمہ بزرگان دین کے ازدواج
 ہی اسی طبقے میں رہتے ہیں۔ اور برزخ کے عرض کی یہ کیفیت ہے کہ آفتاب ہی اس کے عرض کو ایک
 سال کے عرصے میں طے نہیں کر سکتا۔ پھر یہ برزخ تمام تقیبات (سوراجوں) سے معمور ہے۔ چھین
 اروج رہتی ہیں۔ پھر برزخ کا اعلیٰ طبقہ بہشت کے سات طبقوں کی طرح ستاحصوں پر منقسم ہے۔ اور ہر ایک
 طبقہ بہشت کے ہر ایک حصے کے مشابہ ہے۔ اور آنحضرت کا روح مبارک اگرچہ اس کا محلِ قہ کا
 اعلیٰ حصہ ہے۔ لیکن وہ ہمیشہ ہمیں رہتا۔ کیونکہ وہ قہ وغیرہ مخلوقات اس روح مبارک کی
 متحمل نہیں ہو سکتی۔ باعثِ اول و غیر محدود و اسرار و وقایف کے جو اوہین موجود ہیں۔ بلکہ دفاعی
 علیہ و حقائق حاکمہ کی متحمل صرف انہی ذات ہی ہو سکتی ہے۔ پھر اس کے بعد لکھا ہے کہ برزخ
 کے ازدواج جو چوتھے آسمانوں سے لیکر اوپر کے آسمانوں میں ہیں ان کے لئے بہت ہی تیز روشنی ہوتی ہے
 مگر تیسرے آسمان کے نیچے کی طرف جو آسمان ہیں وہ ان کے برعکس اروج کے لئے نور نہیں ہے۔
 اور عالمِ برزخ کے تمام سورج حضرت آدم کی پیدائش سے پہلے جمیع اروج سے معمور تھے اور ان کے
 لئے انوار تھے۔ مگر وہ روشنی اس روشنی سے کم تھی جو انکو مفارقت ابدال کے بعد حاصل ہوتی ہے
 اور جب کوئی روح کچھ جسم کی طرف نازل ہوتی ہے تو اسکا سورج خالی رہ جاتا ہے۔ لیکن حبیب
 موت کے بعد برزخ کی طرف واپس ہوتا ہے۔ تو اپنی پہلی جگہ میں نہیں جاتا۔ بلکہ اپنے اعمال کے
 موافق۔ اگر مومن ہوتا ہے تو اعلیٰ جگہ پاتا ہے۔ اور اگر کافر ہوتا ہے۔ تو اسفل جگہ حاصل کرتا ہے
 کیونکہ کفار کے اروج مرتبہ بعد اودنے دیر کے مکانوں میں جاتے ہیں یہ مکانات نہایت تنگ و
 تاریک ہائیکل کوئی طے ہوتے ہیں۔ ان کے مکانوں سے ایسی ایسی شعاعیں مستطیل چٹریوں کی
 مانند ہر دست لگاتی رہتی ہیں جو ہم تک پہنچ جاتی ہے۔ پھر ان چٹریوں کے ذیل سے انکو درزخ
 کا عذاب اور خود چٹریوں کی بدبو اس قدر تکلیف دیتی ہے کہ گویا وہ درزخ میں ہیں۔ اس وجہ سے

رہنے والے سب کافروں کو تھے ہیں۔ یا منافق ۷

اسطرح اہل برزخ میں جہان خدا کے نیک بندوں کے ارواح رہتے ہیں۔ وہاں یہی چہرے ان
 لگی ہوئی ہیں جو جنت تک پہنچتی ہیں انکے ذریعہ جنت کی نعمتیں ان پر نازل ہوتی رہتی ہیں
 یہ ارواح جنت کی خوشیوں اور نعمتوں سے اسطرح مستفید ہوتے ہیں کہ گویا جنت
 میں ہیں۔ اسکے بعد میں پوچھا کہ جب برزخ کا ادنیٰ درجہ پہلے آسمان میں ہے جس میں کفار
 اور منافقوں کے ارواح رہتے ہیں۔ تو یہ بات جہنم کے دروازے کے کھولے
 نہ جائیں۔ ہرگز نہیں ہو سکتی۔ حالانکہ کفار کے حق میں خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ اَنفُخُ طَمْرُوزَ الْاَبْرَکِ
 اَلْکَلْبِ یعنی کافروں کے واسطے آسمانوں کے دروازے نہیں کھولے جائیں گے ان کا برزخ
 اسفل میں کیونکہ گھر کا ناہو سکتا ہے نیز علماء ذکر کرتے ہیں کہ مومنوں کا برزخ قبر سے علیین
 تک ہے اور کافروں کا قبر سے جہنم تک جو سب سے نیچا درجہ ہے۔ تو آپ نے فرمایا کہ
 جب ہم یہ کہتے ہیں کہ برزخ کی ابتدا پہلے آسمان سے ہے۔ تو اس سے وہ آسمان مراد نہیں
 ہوتا جو ہمارے سردن پر ہے بلکہ وہ آسمان جو ہمارے پاؤں کی طرف ہے۔ کیونکہ
 آسمان زمین کو محیط ہے۔ اس لئے زمین کے نیچے اوپر وغیرہ اطراف میں ہے۔ اسطرح
 عرض کل آسمانوں کو محیط ہے۔ اسلئے برزخ ایک بہت وسیع جگہ ہے۔ اور اس کا وہ تنگ
 حصہ جہان سے عالم برزخ شروع ہوتا ہے۔ زمین سے سات گنا زیادہ ہے پس جب ہم
 کہتے ہیں کہ برزخ ہمارے سر پر ہے۔ تو اس کا کچھ حصہ پاؤں کے نیچے بھی ہوتا ہے۔ لہذا
 جو عالم کہتا ہے کہ کفار کی ارواح اسفل السافلین میں ہوتی ہے تو اس اسفل سے
 برزخ کا وہ حصہ مراد ہوتا ہے جو ہماری جہت اسفل کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ پس میں
 سمجھ گیا کہ شیخ کی مراد یہ ہے کہ برزخ ساتوں آسمانوں کو چیر کر اعلیٰ علیین تک پہنچ
 گیا ہے اسی طرح ساتوں زمینوں کو پہاڑ کر اسفل سافلین تک چلا گیا ہے گویا اس کا
 سب سے اسفل حصہ سجین میں ساتوں زمین کے نیچے ہے۔ اور سب سے اعلیٰ قطعہ
 علیین میں ساتوں آسمان کے اوپر ہے۔ چنانچہ کئی دفعہ آپ نے اس مطلب کو مفصل
 بیان فرمایا۔ پس برزخ کا اسفل حصہ جہنم کی طرف ہے جس میں کفار و کجبت اور بد

کہ درون کی ارواح رہتی ہیں اور اس کا اعلیٰ حصہ جنت کی طرف سے جس میں اہل ایمان مبتقی اور
 پرہیزگاروں کی ارواح رہتی ہیں۔ پہر ایک فہم میرے شیخ نے جنت کی تعریف بیان کرتے ہوئے
 فرمایا کہ *لَفَتْحٌ فِي الْقُتُودِ* میں جو لفظ *صُور* واقع ہے۔ اسی سے عالم برزخ مراد ہے۔ چنانچہ
 حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عالم برزخ سینگ کی شکل پر ایک بڑی وسیع چیز ہے جس کا
 ایک واسطہ اتنا وسیع ہے جتنا زمین و آسمان کا درمیانی حصہ۔ اس میں سوراخ ہیں جن
 میں ارواح رہتے ہیں۔ اور وہ سوراخ ایسے ہیں۔ جیسے کشمیر کی کچی کے چہرے میں ہوتے
 ہیں۔ نیز فرمایا کہ جب کوئی کافر جانے لے۔ تو اس کی روح برزخ کی طرف پرواز کرے گی روکی
 جاتی ہے۔ اور سپر شیطان ابلیس مسلط کئے جاتے ہیں جو اس کو دنیا میں وسوسے میں
 ڈالاکرتے تھے۔ پس جب انکی روح نکلتی ہے۔ تو شیطان اونکو ملتے ہیں اور ان ارواح کو
 ساتھ اس طرح کہیلے ہیں جب طرح بچے گیند کے ساتھ یعنی اس کو ایک دوسرے کی طرف
 پھینکتے ہیں۔ پہر اس کو پھرون کی مار سے سخت عذاب دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ جسم قبر میں فنا
 ہو کر مٹی ہو جاتا ہے۔ پہر وہ ارواح برزخ کے ادنیٰ حصہ میں اپنی جگہ چلے جاتے ہیں۔ پہر
 صاحب البرزخ نے لکھا ہے کہ شیخ کی تمام کلام کا یہ مطلب ہے کہ کفار کے ارواح بھی مختلف
 درجہ رکھتے ہیں۔ بعض پہلے آسمان کے اسفل برزخ میں۔ بعض پھر یوں میں بعض زمین کو
 نیچے بھی میں بعض برزخ اسفل اور بحین کے درمیان رہتے ہیں کئی ایک تیسری زمین ہی
 سکونت رکھتے ہیں۔ نیز میرے شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ میں نے تیسری زمین میں کئی
 قوموں کو تنگ و تاریک مکانوں جلا نوالی آگ اور گہرے کنوؤں اور جہنم کے عذاب میں
 میں دیکھا۔ نیز فرمایا کہ نیکو کاروں کے برزخ اور جنت کو درمیانوں کے دماغے ہوتے ہیں۔ جو ان
 کے ارواح کے اجسام سے جدا ہونیکے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ اسی کو نور ایمان بھی کہتے ہیں۔ اسی
 نور کے ذریعہ مومن کی روح جنت میں نعمتوں اور لذتوں سے فائدہ اٹھاتی رہتی ہیں۔
 اسی طرح کفار کے برزخ اور دوزخ کے درمیان تاریکی کے دماغے ہوتے ہیں۔ جو روح کے
 بدن سے جدا ہونیکے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ یہ وہی کفر کی تاریکی ہے۔ اسی کے وسیلہ سے
 کافر کی روح جہنم کے عذاب و تکالیف سے حصہ لیتی ہے۔

چوتھا باب

روح کی چوتھی حالت کے بیان میں

یہ وہ حالت ہے جس میں روح اپنی اصلی اسرار کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور یہی حالات تمام حالات سابقہ کا نتیجہ ہے۔ اسی حالت میں نیکو کاروں کو اپنی نیکی کا فواید حاصل اور بدکاروں کو اپنی بدکاری کا دائمی عذاب ملتا ہے۔ اس باب میں تین فصلیں ہیں پہلی فصل معاد کی اصلیت کے اختلاف میں اور ان دلائل کے بیان میں جو اسکی اصلیت کو عقلاً و نقلاً ثابت کرتی ہیں۔ دوسری فصل اس اختلاف میں کہ یہ حالت صرف روح کے لئے ہو۔ یا روح و جسم دونوں کے واسطے سمجھ دلائل نیز یہ کہ آیا عاودہ معدوم ممکن ہے۔ یا نہیں اور اسکے متعلق ہر ایک فرقہ کے دلائل و براہین۔

فصل اول

جاننا چاہئے۔ کہ لوگوں کا معاد کی اصلیت میں اختلاف ہے چنانچہ علماء طبعی۔ فرقہ زہریہ اور زندیقون کا یہ مذہب ہے۔ کہ انسان ہرگز دوبارہ زندہ نہیں ہوتا۔ مگر اس سے عقل کی تکذیب لازم آتی ہے۔ کیونکہ محققین فلاسفہ اس کے قائل ہیں۔ نیز اس سے شیعہ کی بھی تکذیب ہوتی ہے اسلئے کہ محققین مذہب بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ چالیسویں نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے اور اس کے اثبات یا نفی پر کوئی رائے مضبوط قائم نہیں کی۔ بلکہ فرمایا ہے۔ کہ اگر نفس صرف انسانی مزاج کا نام ہے۔ تو وہ تو موت سے فنا ہو جاتا ہے۔ دوبارہ نمود نہیں کرتا۔ اس لحاظ سے تو معاد ممکن نہیں۔ اور اگر نفس کوئی جوہر فی نفسہ قائم بالذات جیسز ہے۔ جو موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ تو معاد ممکن ہے۔ لیکن محققین فلاسفہ اور اہل مذہب کا اسکی اصلیت پر اتفاق ہے۔ وجہ یہ ہے۔ کہ فلاسفوں کے نزدیک معاد ممکنات سے ہے۔ کیونکہ انسان عبارت ہے نفس سے یا بدن سے اگر انسان سے عداوت نفس لیا جائے تو تم کہتے ہیں کہ جب پہلی دفعہ اس کا تعلق بدن

سے ممکن تھا۔ تو کیا دوسری ذوق نہیں ہو سکتا جو نفس کو خواہش لطیف مانا جاوے
یا جو ہر مجرب صورت میں اسکا تعلق دوسری ذوق ہی جسم سے ممکن ہے۔ اور اگر انسان
صرف جسم کا نام ہے۔ تو جب جسم کی ترکیب کسی خاص وجہ سے ان اجزاء و اعضاء کیسا تہہ
پہلی دفعہ ممکن ہے۔ تو دوسری دفعہ بھی ضرور ممکن ہے۔ نیز خداوند عالم تمام چیزیات اور
ہر قسم کے اجزاء سے بخوبی واقف ہے۔ اس کو بعض اجزاء کی تمیز بعض سے کوئی مشکل با
نہیں۔ اگرچہ نزدیک کے بدن کے اجزاء مٹی یا دریا میں گل گئے ہوں۔ لیکن اس علم کمال کے سامنے
ان کا امتیاز بہت آسان ہے۔ اس لئے جب اونکی ابتدائی ترکیب جائز ہے۔ تو دوسری
بھی جائز ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر و مختار ہے۔ اور اسکی قدرت تمام ممکنات پر
پر حاوی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ حشر و نشر فی نفسہ ممکن ہے۔ اور جبکہ معاد ممکن ہو جیسا
کہ انبیاء علیہم السلام کے حکام سے ثابت ہے۔ اور انبیاء علیہم السلام کی صداقت و لائیل
قطعیت سے ثابت ہے۔ اور وہ اسکے وقوع پر یقین رکھتے ہیں۔ تو اسکے حصول کا علم بھی
یقینی ہوا۔

فخر رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ عباد کے ولایل عقلیہ میں سے ایک دلیل یہ بھی
ہے کہ یہ بات عقل سے ثابت ہو چکی ہے کہ یہ جہان حادث ہے۔ اور حادث کے واسطے
کسی خالق یا قادر مطلق کی ضرورت ہے۔ اور اسکا عالم اور غنی ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ
عقل بلاخ صرف عالم ہی سے صادر ہو سکتی ہو گی یا وہ خالق علیم ہی ہے۔ اور حکیم ہی ہے
اور غنی ہی۔ جب یہ ثابت ہو گیا۔ تو اب یہ سوال ہے کہ کیا حکیم اور غنی اپنے بندوں کو مہل
اور بلا تکلام چھوڑ سکتا ہے؟ کیا ایسے مہل کی نگرانی میں نہ کرے میر رہاچی اور نگرے میر
کہاں ہو سکتا ہے۔ کیا نیک و بد فرما نہ دار اور سرکش برابر ہو سکتے ہیں۔ کیا ایسا ہو سکتا ہے
کہ بزرے اس و احد خدا کے ساتھ کفر کریں۔ انکو برا پہلا کہیں اسکی نعمتیں کہاں کہ اسکی برکتیں
والوہیت کا انکار کریں اور اسکے ساتھ شرک کریں عقل سلیم حاکم کرتی ہے کہ ایسی باتیں
تو ایک جاہل اور بیوقوف کے سامنے ہو سکتی ہیں نہ کہ علیم حکیم اور غنی کے روبرو۔
پس جب اس کا حکیم ہونا ثابت ہو گیا۔ تو اب یہ لازم ہے کہ وہ امر غیبی کا مالک ہو بندوں

کو کسی حد کے اندر پہنچے۔ اور اپنے احکام کی پابندی کی انکو تکلیف دے۔ پہر اس کے ساتھ
 وعدہ و عیب بھی مشروط ہے۔ کیونکہ جس امر و نہی کے ساتھ وعدہ و عید نہ ہو وہ بالکل بے
 فائدہ ہے۔ پہر اس وعدہ و عید کا ايقاب بھی ضروری ہے۔ ورنہ ایسے حاکم کا اعتبار نہیں
 رہیگا۔ پہر ایفا کے لئے عذاب و ثواب کا ہونا بھی لازمی ہے۔ پہر ہم دیکھتے ہیں کہ اس دنیا
 میں ہر شے کی پوری پوری جزا یا سزا نہیں ملتی اسلئے ضروری ہے کہ مرتبہ بعد
 اس فیصلے کیلئے کوئی دن مقرر ہو۔ پس یہ ایسے مقدمات ہیں جو ہر امر ایک دوسرے کے
 ساتھ مرتب ہو۔ تھے چلے جاتے ہیں اور اگر ایک درست ہے۔ تو باقی بھی ضرور درست ہونگے
 اور اگر ایک غلط ہے۔ تو باقی بھی تمام غلط ہونگے۔ یہ بات صرف جہانی نہیں۔ بلکہ ہر
 اس جہان میں تغیر و تبدل کو ظاہری انکھوں سے مشاہدہ کو ہے۔ ہیں جس سے اس
 کا حادث ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ ہر حادث کیواسطے کسی موجد یا ضائع کی ضرورت ہے
 اسی طرح صلئے یا موجد کے واسطے امر و نہی کا ہونا ضروری ہے۔ یہ امر و نہی سے عذاب
 و ثواب کا ہونا لازمی ہے۔ اور عذاب و ثواب کیلئے مشروط نہ اس لازمی ہے۔ اگر
 حشر تسلیم نہ کیا جائے تو مذکورہ بالا تمام مقدمات باطل ہو جاویں گے جس سے بدامت
 کا انکار بھی لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔ پس معلوم ہوا کہ بعثت و حشر کا وجود ضروری ہے
 تاکہ نیکیوں کو اپنی جگہ کی جزا اور بدکاروں کو اپنی بدی کی سزا ملے۔ مگر یہ دلیل ان لوگوں کی
 طرف سے ہو سکتی ہے جو خدا کے افعال کیلئے بھی کسی عرض و غایت کی مصالحت سے علت
 یا دلیل تجویز کرتے ہیں۔ لیکن وہ جو اللہ تعالیٰ کے افعال کو کسی عرض و غایت سے وابستہ
 نہیں کرتے اور خدا کے افعال کو محض باغراض کرنا شائبہ اعتیاج کا تصور کرتے ہیں انکو
 نزدیک اعادہ معلوم کے جواز کی پہلے دلیل ہے۔ کہ جس چیز کے وجوب یا امتناع پر کوئی
 دلیل نہ ہو یعنی اگر کوئی چیز کسی دلیل سے واجب بالذات یا محال ثابت نہ ہو سکے تو وہ چیز
 ضرور اپنی ماہیت و اصلیت میں ممکن ہوگی۔ کیونکہ حکماء کا یہ پختہ اور نامہ اصول ہے۔ کہ اگر
 کوئی واقعہ لفظاً ہر عجیب اور تعید از قیاس یا خلاف عقل معلوم ہو۔ تو جب تک اس پر کوئی
 یقینی دلیل اس کے خلاف قائم نہ ہو سکے اسکو ممکن سمجھنا چاہئے۔ جو اعادہ معلوم کے

محال ہو نہ کہ ادعی ہے +

اپنے دعوے کی دلیل لانا ہی اس کے فتنے ہے نہ اس کے ذمہ جو ممکن سمجھتا ہے چنانچہ امام لغانی نے اس دلیل کو نقل کر کے اسکی صحت کا اقرار کیا ہے۔ لیکن عقلمند کے نزدیک اس دعویٰ میں کہ "عاد معدوم ممکن ہے" وہ دلیل صحیح نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس جگہ امکان سے امکان ذاتی مراد ہے۔ نہ جواز عقلی نہ حکما رکایت قول کہ جس جگہ کسی چیز کے وجوب یا امتناع پر کوئی دلیل نہ ہو۔ وہ اصل میں ممکن ہو جاتی ہے۔ جواز عقلی کے بارے میں ہے نہ امکان ذاتی کے حق میں چنانچہ شرح الرئیس کا قول ہے کہ جو شخص کسی بات کو بغیر دلیل مان لینے کا عادی ہوگا وہ انسانی فطرت اور درجہ آدمیت سے گزر جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ حکما کے اس قول میں کہ "جہان وجوب یا امتناع پر کوئی دلیل ہو وہاں امکان ہی اصل ہوتا ہے" امکان سے امکان عقلی یا جواز عقلی ہوتا ہے۔ یعنی اس کی جانب بحاجت و سلب مساوی ہوتی ہے ممکن ہے کہ وہ واجب ہو یا جائز ہے کہ وہ ممتنع ہو نہ امکان ذاتی جو جسٹن ایک طرف خواہ ايجاب یا سلب ضرور مسلوب ہوتی ہے۔ اس تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کے ممکن بالذات ہو سکا وہ عموماً اسے کرے تو اسکو اپنے دعوے پر کوئی دلیل بھی ضرور ملانی پڑے گی۔ صرف اس بات سے کہ اس چیز کے واجب یا ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اس کا دعوے ثابت نہیں ہو سکتا۔ اب میں ناظرین کو اس کے متعلق ایک شکایت متناہون

یہ ہے کہ ۱۲۵۳ھ ہجری میں جبکہ میں جامع ازہر میں مجاورین کے طور پر رہتا تھا۔ مجاوروں کی عادت کے مطابق ایک قصبہ بنی جاپانجا۔ اور قصبہ کا حاکم عبداللہ پاشا ارطوئی تھا۔ اس نے اسی قصبہ سے کسی سرکاری کام کے واسطے ڈھائی سو آدمی طلب کئے تھے۔ باشندگان قصبہ نے مجھ کو کہا کہ آپ اس حاکم کے پاس کچھ تحفہ کے واسطے ہماری سفارش کریں۔ حالانکہ قبل ازین میری اس سے ملاقات نہ تھی۔ پس اُسکے پاس جا کر ملاقی ہوا۔ وہ حاکم بااخلاق اور کشادہ پیشانی اور فرخندہ چین تھا۔ اس وقت میری عمر سترہ برس کی تھی۔ جب اسکو معلوم ہوا کہ میں جامع ازہر میں رہتا ہوں۔ اور

اس نے میری پیشانی سے کیا است و فرست کے آثار محسوس کئے اور مجھے ایک جوان
مگر عقلمند خیال کیا۔ تو اس نے میری سیرت و علم و فضیلت کی آزمائش کا ارادہ کیا
پہر اوپر اوپر کی چند ظرافت امیر بالوں کے بوجھ سے چند مسائل دریافت کئے دیکھو میں نے ایک
علیحدہ رسالہ کی صورت میں قلمبند کر دیا ہے اور جملہ ایک یہ سوال تھا کہ لعنت و نشو و پر عقلی
دلیل کیا ہے۔ جب کہ اس نے مجھ سے یہ مسئلہ پوچھا۔ اس وقت وہ تمام آدمی جمع تھے جنکو اس
نے کسی مہکاری کام کے لئے بلایا تھا۔ بعض ان میں سے ایسے تھے جنہوں نے واقعی
اس کے حکم کی تعمیل کی تھی۔ انکو اس حاکم نے اپنی مجلس میں بیٹھنے کا حکم
دیا تھا۔ گئے سردہو ب میں علیحدہ بیٹھیں۔ اسکے سوال کے جواب میں بیٹے کہا کہ آپ کا
یہی معاملہ لعنت و شر کی دلیل ہو سکتا ہے۔ اس نے پوچھا کس طرح؟ میں نے کہا کہ جب
آپ نے ان کو حاضر ہو جانیکا حکم دیدیا تھا۔ اور بحالت حکم عدولی سنرا سے ہی مطلع کر دیا
تھا۔ تو اب اسوقت اگر آپ اپنے وعدہ وعید کو پورا نہ کرتے اور فرما کر دار کی عزت نہ کرتے
سرکش کو سنرا نہ دیتے۔ تو آپ کا پہلا حکم بیفائدہ ہوتا۔ بے شک ایسا لغو کام عقلمند
کی شان سے بعید ہے۔ نیز ایسے حاکم کی رعایا کی نظر دن میں عزت نہیں رہ سکتی ہیں
اسی طرح اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیافرما کر انکو نیک اور بد سے مطلع فرما دیا ہے۔
جزا و سنرا سے ہی خبردار کر دیا ہے۔ یعنی نیکو کاروں کو اچھے اچھے وعدے دے میں اور
بدکاروں کو سخت عذابوں سے ڈرایا ہے۔ پس اگر وہ وعدہ وعید کسی وقت عملی صورت
میں نہ آتے تو پہلی ساری کارروائی عجیب جاتی اور یہ بات جبکہ ایک عقلمند کے شان
کے خلاف ہے۔ تو اس عظیم و حکیم اور شاہ حقیقی کی نسبت کیونکر صحیح ہو سکتی ہے
جب اس نے یہ جواب سنا۔ تو کلمات تحمیل و آفرین زبان پر لایا۔
اور مجلس کی برخاست کیا اور ہم میں کامیو اسطے آئے تھے اس کا اظہار کیا۔ اس نیک حکم
نے ایک سوادمی کی تحفیف کر دی۔ اور میری انکے درمیان دوستی ہو گئی۔ پھر اس کے بعد جس
چیز کی میں درخواست کرتا اس کے پورا کرنا میں کوتاہی نہ فرماتے۔ اللہ تعالیٰ اس پر
رحم کرے۔

۴ اور یہی وجہ ہے کہ اس کے حکم کی تعمیل نہ کی گئی اور ان کو حکم دیا گیا

دوسری فصل

اس اختلاف میں کہ اعادہ صرف روح کا ہوگا یا روح و جسم دونوں کا یا محض جسم کا
یا کسی کا بھی اعادہ ہوگا

قدما و فلاسفہ کا خیال ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی چیز قائم نہیں رہتی۔ جانے کس نے بارہ
میں سکوت اختیار کیا ہے۔ چھوڑنے والے کا یہ مذہب ہے کہ معاد صرف جسمانی ہوگا۔ علامہ سعد الدین
نے اس قول کو نقل کر کے کہا ہے کہ شکلین کے اس قول کے یہ معنی ہیں کہ جب اجسام کا اعادہ
ہوگا۔ تو ارواح کا اعادہ ان کے ساتھ لازمی ہے۔ کیونکہ ارواح اپنی لطافت کے باعث اجسام
میں جاری و ساری ہوتے ہیں۔ پس زکشتی کا یقول کہ مسلمان دو معاد کے قائل ہیں یا زنی کی
کلام سے وہم پڑتا ہے کہ بعض مسلمان صرف معاد جسمانی کے قائل ہیں۔ مگر بالکل صحیح تفسیر
البتہ علامہ سعد الدین کا قول بالکل درست ہے۔ کیونکہ نقطہ حشر اجساد کے کوئی معنی نہیں ہو سکتا
وہ یہ ہے کہ ایسی حالت میں تو وہ محض جمادات ہونگے۔ نہ انسان لہذا کوئی عقلمند اس کو
قبول نہیں کر سکتا۔ بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ حشر روحانی ہوگا۔ کیونکہ بدن اپنے تمام اجزاء
سمیت فنا ہو جاتا ہے۔ پھر دوبارہ لوٹنے کے قابل نہیں رہتا۔ البتہ نفس جو جوہر مجرد ہے
باقی رہتا ہے۔ اس کو فنا نہیں ہونے کے لیے اس دعویٰ کو کئی دلیلوں سے ثابت کیا ہے اول
یہ کہ مثلاً کوئی انسان اگر قلعہ کے زلزلے میں کسی انسان کو کہا جاوے۔ اور یہ ماکول انسان
اس زندہ انسان کے بدن کی جڑ میں جائے۔ تو وہ اجزاء ماکول یا تو کہاں ہو ایک بدن میں ہیں
ہو سکتے۔ یا کہاں سے گئے کے بدن میں ان دونوں صورتوں میں کسی کا حشر بھی اپنی اصلی حالت
پر ہوگا۔ اس لئے وہ اجزاء صرف ایک کے بدن میں واپس آئے یا کسی طرح کی کوئی اور
نہایت ہو سکتی۔ اور یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ کہ اس کا بعض حصہ تو کہاں آئے۔ میں جائے اور بعض
جس سے کہا یا گیا تھا۔ اس میں چلا جاوے۔ کہ نہ مثلاً کہاں والا کافر ہو۔ یا جو کہا یا گیا ہے۔
مومن ہو۔ تو لازم آتا ہے کہ گنہگار اجزاء کو آرام پہنچے اور نہ نامہ دار اجزاء کو عذاب اس کا
یہ جواب ہے کہ صرف وہ اصلی اجزاء جو حالت خلیں سے لیکر آخر عمر تک رہتے ہیں زندہ کئے

جہاں سے وہ اجزاء جو غذا سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض برابر
 وارد ہو سکتا ہے کہ ماکول کے اصلی اجزاء کہاں والے کے بدن میں چلے گئے ہیں۔ اب وہ
 کیونکر جدا ہو سکتے ہیں اس لئے اچھا جواب یہ ہے کہ اعتراض حالت وقوع میں ہے نہ امکان
 کی صورت میں کیا یہ ممکن نہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ ان اصلی اجزاء کو کسی بدن کی جڑ ہونے سے
 محفوظ رکھے۔ اور ان کو کسی بدن کی اصلی جڑ ہونے سے یعنی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ماکول
 کے اصلی اجزاء کو کہاں والے کی اجزاء ہونے سے۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ اصلی اور نقلی سب
 کو کہاں والے کے اجزاء سے بچا دے اس طرح یہ کہ کہاں والے سے جس قدر فضلات نکلے ہیں
 انکو زمین میں محفوظ رکھے۔ پھر انہیں کا اعادہ کرے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے قادر ہے
 زر کئی کا قول جو اس نے جلیسی سے نقل کیا ہے۔ اس مقام کے مناسب معلوم ہوتا ہے
 وہ یہ ہے کہ ایک آدمی کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مر نہ ہو کر مر گیا۔ تو کیا وہ اسی ہاتھ سے مبعوث
 ہوگا۔ یا نہیں۔ اگر اسی ہاتھ سے مبعوث ہو کر دوزخ میں ڈالا جاوے تو لازم آتا ہے
 کہ ایک میگناہ عضو دوزخ میں ڈالا گیا۔ اگر اس ہاتھ کے ساتھ مبعوث نہ ہوا تو لازم
 آتا ہے کہ تمام اصلی اجزاء کا اعادہ نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کمال البدن
 مبعوث ہوگا۔ چونکہ ہاتھ بدن کے تابع ہے۔ لہذا ہاتھ کے لئے طاعت و معصیت
 میں کوئی علیحدہ حکم نہیں۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ اس اعتبار سے تو بدن کیلئے ہی
 کوئی خاص حکم نہیں۔ بلکہ عام احکام روح ہی کے لئے ہیں۔ اور اگر عذاب کی تکلیف
 اٹھایا نہ جاسم ہے تو مذکورہ بالا تا تھ ہی ہے۔ اور روح الم کا منہ زور نہیں اور اگر روح
 جزا و سزا کا مستحق ہے تو ہاتھ اور باقی اجزاء بدن پر کوئی عذاب نہیں۔ اور اگر یہ
 یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اس ہاتھ کو دوزخ کے عذاب سے بچا لیگا۔ اور اس کے کوئی
 عذاب محسوس نہ ہوگا۔ تو یہ البتہ اچھی تو جہ ہے۔ لیکن حق وہ مذہب ہے جس کی طرف
 امام غزالی کبھی۔ اور داعیہ وغیرہ علماء نے ہدایت کی ہے کہ معاد روحانی جسمانی ہوگا
 یعنی روح کو بدن کی طرف واپس کیا جاوے گا۔ اکثر صوفیوں تبعیوں اور کرامیوں کا
 یہی ہی مذہب ہے۔ جو لوگ دعواد یعنی روحانی و جسمانی کے قابل ہیں۔ ان کا یہ

یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بدن کے اجزا سے قرعہ سے ایک اور بدن پیدا کر لے گا اور نفس مجرد جو غیر فانی ہے۔ اس میں لوٹ آئیگا۔ اس میں کوئی اعتراض و نہایت ہی لازم نہیں آتی۔ بلکہ وہ حدیث جس کا مضمون یہ ہے۔ کہ اہل جنت بے ریش و بے بال ہونگے اور کافروں کے دانت ادا پھاڑ کی مانند ہونگے۔ اسی مطلب کی تائید کرتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا وہ قول کہ جب انکے چڑے جل جایا کریں گے تو ہمارے بدن یا کرین گے۔ اس کا مؤید ہے نیز آیت **وَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ** من لفظ یخلق آتا ہے۔ نہ یعنی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ بلا جسم بعینہ واپس نہیں کیا جاوے گا بلکہ اس جیسا دوسرا پیدا کیا جاوے گا پھر یہ اعتراض کہ اس صورت میں ایسے جسم کا عذاب یا ثواب کا مستحق ہونا لازم آتا ہے جس سے کسی نیکی یا بدی کا صدور نہیں ہوا۔ اور نہیں ہو سکتا کیونکہ عذاب یا ثواب کا تعلق صرف اداک سے ہے۔ اور جسمانی اعضاء اس کے آلات ہیں۔ یہی اداک مقصود بالذات ہے۔ جو روح کے ساتھ باقی رہتا ہے۔ اس کے علاوہ بدن کے اصلی اجزا بھی باقی رہتے ہیں اس لئے انسان کو بچپن سے لیکر بزرگاپن تک ایک ہی شخص مانا جاتا ہے مگر جب اس کی صورت و شکل تبدیل ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص جوانی میں کوئی گناہ کرے۔ اور اسکا بدلہ اس کو میری میں ملے تو کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس گنہگار کو سزا نہیں ملی جس نے جوانی میں گناہ کیا تھا۔ ان تمام مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ صورت و شکل کے تبدیل ہونے سے مقصود بالذات میں خلل نہیں آتا۔ یہ سب تقریباً بعد الدین کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عباد کے مسئلہ میں پانچ اقوال ہیں۔ اول یہ کہ عباد و عانی ہے اور یہ اہی فلاسفوں کا قول ہے۔ دوسرا یہ کہ عباد عانی جسمانی ہے۔ اور یہ اکثر محققین مثل امام غزالی۔ راجب اصفہانی۔ اکثر علماء و محدثین۔ صوفیاء کرام اور فرقہ کرایہ کا قول ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ حقیقت میں انسان کا مفہوم نفس ناطقہ ہی ہے۔ یہی شرع کا سبب ہے اسی سے عذاب و ثواب کا تعلق ہے۔ جسم اس کا آلہ ہے اور نفس بدن کی فناء کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ

سے کیا زمین و آسمان پیدا کرے اور ان جیسے اجسام پیدا کرے پھر قائم نہیں

مخلوقات کے حشر کا ابراہ کر لیا۔ تو ہر ایک روح کے واسطے ایک ایک بدن پیدا کر لیا جیسا کہ اس دنیا میں ہوتا۔ تیسرا یہ کہ روح و بدن دونوں فنا ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کسی کا حشر نہیں ہوتا۔ یہ علما و طبعیہ کا قول ہے۔ چوتھا یہ کہ اس میں بالکل سکوت کیا گیا ہے۔ اور یہ جالینوس کا قول ہے۔ پانچواں یہ کہ معاد صرف جسمانی ہے۔ یہ مذہب اکثر متکلمین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ مگر اسکی تاویل تقریر مذکورہ بالا سے معلوم ہو چکی ہے کہ انکی مراد صرف جسمانی نہیں۔ کیونکہ اس کے کچھ معنی نہیں نکلتے۔ بلکہ اس سے مراد جسمانی روحانی مراد ہے ۴

مواقف میں ہے۔ کہ معاد کے مسئلہ میں پانچ اقوال ہیں اول معاد جسمانی یہ اکثر متکلمین کا قول ہے۔ جو نفس ناطقہ کی نفی کرتے ہیں۔ اس کے بعد باقی چہاں مذہب ہی بیان کئے ہیں مگر صاحب مواقف نے جو نفس ناطقہ کی نفی کو اکثر متکلمین کی طرف منسوب کیا ہے۔ شاید اس سے اسکی مراد ہو کہ وہ نفس ناطقہ کو مجرد بالذات نہیں مانتے۔ بلکہ جسم کے بغیر اس کا استقلال محال جانتے ہیں میں جسمانی معاد سے انکا یہ مطلب ہوا کہ مقصود بالذات جسم کا عادیہ ہے جس کے بغیر روح کا ٹھکانا نہیں اور روح بھی جسم کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔ مگر اسکا عادیہ بالعرض ہے۔ ورنہ محض جسم کا عادیہ تو بالکل باطل ہے جسکا کوئی عقلمند قائل نہیں ہو سکتا۔ اور جو شخص محض عادیہ روح کا قائل ہے اسکی مراد یہ ہے کہ دامن روح کو کسی جسم سے متعلق ہونے بالکل ضرورت نہیں بلکہ وہ بذات خود مستقل بالذات عادیہ کو واسطے کافی ہے جب حشر اجساد کا امکان ثابت ہو چکا تو اب یہ سمجھنا چاہئے کہ اسکا ثبوت نقلی دسماعی یا عقلی اور تیسری بقول اہم لقافی اہل سنت کا یہ مذہب ہے کہ نقلی ہے نہ عقلی چنانچہ بہت آیات سے اس کا مفہوم ثابت ہوتا ہے مثلاً **أَمَّنْ يَخْلُقُ الْعِظَامَ** **ثُمَّ يَخْلُقُ مِنْهَا الذِّكْرَ أَوْ النِّثَاءَ هَا أُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ يَرْتَابُونَ** **فَسَيَقُولُونَ مَنْ يَعِينُ نَاقِلِ** **الَّذِينَ فُطِرْتُمْ أَأُولَئِكَ مَتَّقِينَ** ... اسی طرح حاشیوں سے یہی یہ مضمون ثابت ہے اگرچہ حاشیوں عادیہ کے دینے میں ہیں۔ مگر چونکہ تعداد کے اعتبار سے توازن کو پہنچ گئی ہیں۔ لہذا قائل اعتبار میں اور لائق سند میں۔ علاوہ ازین حشر

۵ کو ان سے جو سیدہ ثریا زہد کر لیا۔ کہ وہ بھی زندہ کر لیا جس نے پہلے نہیں زندہ کیا تھا کہینے ہم کو دوبارہ توازن کو پہنچا۔ مگر اسکا کہہ دے کہ وہی جس نے شکوہ کیا ہے یہ کیا تھا۔

و مصاد ممکن امر ہے۔ اور جب کہ مجب صادق ہے ہی ضروری ہے۔ تو اس کا وقوع میں آنا ضروری
 ہے۔ وجہ امکان یہ ہے کہ جو چیز وجود کے بعد معلوم ہو جائے یا اجتماع کے بعد شرف
 ہو سکے۔ وہ وہی ہو سکتی ہے جو اس صفات کے قبول کرنے کی قابلیت رکھتی ہو۔ ورنہ وہ
 چیز ان صفات سے متاثر و منفصل نہیں ہو سکتی۔ پس ثابت ہوا کہ عاقل ممکن ہے۔ اور بشر
 اجساد کا وقوع صحیح ہے۔ اور اس امر کے اقرار کی کوئی ضرورت نہیں۔ کہ اس قسم کی بات
 او احادیث قابل تاویل ہیں۔ ان کے حقیقی معنی تو یہی ہیں کہ عاقل روحانی ہے۔ لیکن اس
 خیال سے کہ عوام الناس جن سے انبیاء علیہم السلام کا روئے سخن زیادہ ہوتا ہے
 اور ان کے فہم میں کمالات حقیقی اور لذات عقلی کے سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ لہذا
 لوگ صرف لذات یا تکلیفات حسیہ کو محسوس کرتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اصل حقیقت کو
 ایسے الفاظ میں ادا کرتے ہیں جو حقیقت کی تشبیل یا جزم ہوتے ہیں۔ مگر زمین الفاظ سے علم
 اور خواص اپنا اپنا نتیجہ نکال لیتے ہیں (کیونکہ تاویل اس وقت واجب ہوتی ہے جب کہ
 حقیقی معنی میں کسی مشکل کا سامنا ہو۔ اور بیان کوئی مشکل نہیں خصوصاً ایسی حالت میں
 جبکہ واپس شدہ جسم اول کی مثل ہے۔ نہ اس کا عین۔ علاوہ انہیں ہرگز بے ضرورت
 تاویل کرنے کی غلطی کی گمراہی یا باطل کی ترویج ہے۔ چنانچہ اہل اعتزال کے نزدیک عاقل کا قیوت
 عقلی ہے۔ کیونکہ ان کے مذہب کے مطابق خدا پر واجب ہے کہ تاجدار کو ثواب دے اور
 گنہگار کو عذاب اور یہ بات جب تک تمام مخلوقات کا اعادہ نہ ہو مقصود نہیں ہے
 پس جب نیکو کاروں کو ان کے اعمال کا بدلہ ملنا واجب ہے۔ تو ان کا اعادہ ہی ضروری
 ہے کسی نے ان کے قول کا یوں جواب دیا ہے کہ میں چیز سے کوئی امر واجب
 حاصل نہیں کرتے۔ اس چیز کا ہی واجب ہونا ضروری نہیں یعنی معتزلہ کا یہ قول کہ جن
 اجزاء سے نیک و یدفعال صادر ہوتی ہیں۔ انہیں کا اعادہ ضروری ہے۔ درست
 نہیں لیکن فرقہ معتزلہ اس تہذیب کی ہی یوں تردید کرتے ہیں کہ طبع و عاقل ہی یا
 تو تمام اجزاء ہوں گے۔ یا اصلی اجزاء نہ صرف ہوں بل صرف بعض کے اعادہ میں مستحق عذاب
 و ثواب ہوں۔ اور بدلہ نہ ملے گا۔ پھر اس کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ اگر حقیقت کا اعتبار

کیا جاوے۔ تو عذاب و ثواب کا مستحق صرف روح ہی ہے۔ کیونکہ طاعت اور معصیت کا دار و مدار اور اک۔ ادا و نہ اور افعال پر ہے۔ اور ان سب کا سبب اگر بلا معصیت ہے اور اگر نیک اعمال کیا جاوے تو تمام اجزاء جو ابتدائی تکلیف سے لیکر موت تک ساتھ رہتے ہیں ان سب کا اٹھانا لازم آتا ہے۔ ساور یہ ممکن نہیں۔ پس اہل سنت کا مذہب بالکل ٹھیک ہے کہ روح جسم و دلو کا اعادہ ہوگا۔ لیکن یہ جسم عینی کا بلکہ مثالی اور ظلی کا *

پنجمی فصل

اس اختلاف میں کہ معاد محض عدم سے ہوگا۔ یا متفرق اجزاء کے اجتماع سے اور ہر ایک فریق کے وائیل اور اعادہ معدوم کا بیان نیز یہ بات کہ معاد جسمانی پر اہل اسلام کا اتفاق ہے۔ معاد کے متعلق مختلف اور متعدد اقوال ہیں۔ ایک خیال یہ ہے کہ پہلا جسم جو بالکل معدوم ہو چکا ہو اس کا اعادہ ہوگا۔ ان کے نزدیک اعادہ معدوم جائز ہے مگر معتزلہ اس اعادہ کو محال جانتے ہیں۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ موت سے بدن کے اجزاء اس قدر بے رنگ رہ جاتے ہیں کہ وہ جو مفرق ہو رہے ہیں۔ اگرچہ حقیقت میں جو یہ مفرق رہے جو ہر تہیت پر باقی رہ جاتا ہے اور تفریق اجزاء سے یہ تفریق مراد ہے۔ نہ تفریق مادی جسمین بدن پر اعضا و محسوسہ کے انفصل سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور اس میں نزاع ہی نہیں ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ بدن کے اصلی اجزاء کو جمع فرما کر دوبارہ انکو صورت بخشتا ہے۔ جیسا کہ پہلی حالت میں تھا۔ پھر نفس اس واپس شدہ جسم کی تہیت والہ تہیت ہو جاتا ہے۔ پس چہرہ و کایہ خیال ہے کہ جسم اول کے معدوم محض ہو جانے کے بعد پھر از سر نو اس کا اعادہ ہوتا ہے۔ نام اندی اس کو صحیح مانتا ہے۔ اور سبھی بہت علماء اس پر متفق ہیں۔ لیکن پھر اس میں اختلاف ہے کہ پہلے جسم کا معدوم ہونا کسی معدوم کو نیا دل کے باعث ہوتا ہے۔ یا کسی ہندو و مخالف کے پیدا ہو جانے سے یا بشرط وجود کے منتفی ہو جانے سے۔ اہل سنت میں سے ہاضمی اور فرقہ معتزلہ میں سے ابو الہذیل اس طرف گئی ہیں کہ معدوم کو نیا دل کے معدوم کر نیسے۔ پھر تہیت ہے۔ یعنی تہانی بیوں کہ تہا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسطرح جہان کو معدوم کر کر دیتا ہے۔ جیسا کہ بلا واسطہ و جہر دین لانا ہے۔ اور ابو الہذیل کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جب

سہ فرزدہ جو کہ جسم کی تہیت قبول کر کے

اسکو کہنا ہے فنا ہو جاوہ فنا ہو جاتا ہے۔ جب اسکو کہا ہوتا ہو جاوہ ہو گیا تھا چھوڑ کر
 کا قول ہے کہ ضد کے پیدا ہونے سے معدوم ہوتا ہے یعنی فنا ایک امر وجودی اور حقیقی ہو
 اللہ تعالیٰ اسکو اس سبب میں پیدا کرتا ہے جس سے جسم معدوم ہو جاتا ہے امام الحرمین ابو
 دیکر اہل سنت تیرگچی اور نظام معترزی کا یہ مذہب ہے کہ شرط وجود کے انتفاء سے
 معدوم ہو جاتا ہے۔ پھر اس آخری گروہ کا نظریہ کہ ان کا عقیدہ ہے اختلاف ہے اکثر اہل سنت
 اور کعبی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ وجہ بدرجہ جوہرین بقا پیدا کرتا ہے۔ پھر جب اس سے اس
 حالت کو روک لیتا ہے۔ تو جوہر فنا ہو جاتا ہے۔ امام الحرمین کا قول ہے کہ خدا تعالیٰ اجمالی
 اعراض کو درجہ بدرجہ جسم میں پیدا کرتا ہے۔ پھر جب اسکو اس سے منقطع کر لیتا ہے تو وہ
 معدوم ہو جاتا ہے۔ نظام کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہر کو درجہ بدرجہ پیدا کرتا ہے حقیقت
 میں جوہر کی کچھ ہستی نہیں بلکہ وہ اعراض کے تجمد اور حادث سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر جب
 اللہ تعالیٰ جوہر کی پیدائش کی طرف توجہ نہیں ہوتا۔ تو وہ فنا ہو جاتا ہے علامہ مسلمین
 کا قول ہے کہ ان میں سے اکثر انوال مہیودہ اور دیوانو کی کہ اس میں خصوصاً یہ قول
 کہ فنا ایک امر وجودی اور خارج میں موجود ہے۔ بقا کی ضد اور قائم بالذات ہے۔ آگے چلکر
 معلوم ہو جائیگا کہ فنا وعدم وجود کی ضد نہیں۔ اگرچہ بعض علماء کی زبان پر جاری ہے
 کہ فنا وجود ایک دوسری ضد میں۔ نیز یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ وجود کی کوئی بھی ضد
 نہیں۔ چہ چین لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جسم کا اعادہ عام سے ہوگا بلکہ اس کے پر الگ اندہ اجزاء
 کئے جائیں گے۔ وہ اس پر چند دلائل پیش کرتے ہیں۔ اگر اجسام معدوم ہو جاتے تو مستحق کو سزا
 یا جزا نہ ملتی۔ اور اہل سنت کے نزدیک یہ بات نقلاً باطل ہے جیسا آیت اِنَّ اللہَ
 لَا یُضِلُّعِمْ اَیُّہُمْ یُنِیۡلُ اللہُ لَیۡسَ لَہٗ سُلۡطٰنٌ عَلٰی شَیۡءٍ کہتا ہے۔ ثابت ہوتا
 ہے۔ اور معتزلیہ کو نیز یہ عقلا باطل ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اس کے لازمی ہونے کی وجہ
 بیان کرتے ہیں کہ جس کا اعادہ ہوتا ہے۔ وہ بعد میں بدل جسم نہیں ہوتا۔ بلکہ اسی مثل ہوتا ہے
 کیونکہ معدوم یعنی کا اعادہ محال ہے اس لئے لازم آتا ہے کہ جس چیز نے گناہ کیا تھا۔ وہ اور ہو
 جس کو سزا ملتی ہے۔ وہ اگر ہو حالانکہ یہ عیب خلق کے حق میں جائز نہیں (اسکی تردید آئیگی)

جس کا خلاصہ یہ ہے۔ کہ مذکورہ لزوم ضروری نہیں۔ دوسری دلیل یہ لائے ہیں کہ تو اپنے
 غضب میں مقصود اصلی روح ہے۔ اور شر و اعدائے میں مقصود بالذات اصلی اجزا ہیں
 پس جس حالت میں یہ متفرق بھی نہیں ہو سکتے۔ تو مودم کس طرح ہو سکتے۔ تیسری دلیل
 یہ ہے۔ اور یہ عورت لہ کی دلیل ہے۔ کہ حکیم کا فعل کسی غرض و حکمت سے خالی نہیں ہوتا
 بظاہر معلوم کہ نہیں۔ کوئی فائدہ نظر نہیں آتا کیونکہ اس میں کسی کا فائدہ نہیں۔ بلکہ
 نفع اگر ہے۔ تو زندگی اور وجود میں۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے کہ اس میں
 بھی کوئی مصالحت ہو جبکہ ممکن نہ جانتے ہوں۔ علاوہ ازیں اس میں اللہ تعالیٰ کی بزرگی اور
 دائمی بقا کا بھی انکار ہے۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نبوت
 کے معنی ہیں موت کے بعد زندہ ہونا یا برگشتگی کے بعد جمع ہونا۔ نہ کہ عدم کے بعد وجود میں
 لانا۔ جیسا کہ والنظر الی العظام کیف ننشزھا کما (یعنی ہڈیوں
 کو دیکھو کہ ہم کس طرح ان پر گھومت چڑھاتے ہیں۔) وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اعادہ پر اگر گدہ
 ہو تو اس کے بعد ہوتا ہے نہ معلوم ہو سکتے بعد۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ عدم کا لفظ دلالت
 سے عدم کی نفی نہیں ہو سکتی۔ اور جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ عدم کا اعادہ اجزا متفرق
 کے اجزاء سے ہوتا ہے۔ انہیں فخر رازی ہی شامل ہیں۔ بلکہ اس مدعا کو قرآن شریف کی آیات
 سے ثابت کر لے یعنی آون کے مفہوم کو اپنے موافق معنوں پر محمول کرتا ہے چنانچہ کہتا
 ہے کہ صورہ واقعہ میں چند آیات ہیں جنہیں بعث کے مفہوم کے شبہات کی تردید
 کی گئی ہے۔ وہ آیات یہ ہیں وَبِضْعِ لُؤْلُؤٍ آئِنًا مِثْنًا وَكُنَّا تَرْلُفًا
 عِظًا مَاءً اِنَّا لَمَبْعُوثُونَ یعنی وہ کہتے تھے۔ کہ کیا یہ ممکن ہے کہ جب ہم مریضی میں
 مل جائیں گے۔ اور ہماری ہڈیاں بوسیدہ ہو جائیں گی۔ تو ہم از سر نو زندہ کئے جائیں گے۔ اسی واسطے اللہ
 تعالیٰ نے بعث کے اسکان کی طرف چار وجہ سے اشارہ کیا ہے داخل، اُنشِئْ مِمَّا
 نَصْنُوْنَ اانتُمْ تَخْلُقُوْنَ اَمْ نَحْنُ الْخَالِقُوْنَ یعنی یہ تو تباؤ۔ کہ مٹی کو حالت جلا میں
 ہم لائے ہیں یا تو تم اس ریت میں وجہ استدلال یہ ہے۔ کہ مٹی ہضم ہلے کا فضلہ ہے۔ اور وہ
 تمام اعضا میں شبنم کی طرح پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔ اس نے غسل جنابت میں تمام اعضا کا

أَشْنُ الشُّمُوهِ مِنَ الْمَذِينِ أَمْ لَحْنٌ مُنْزِلُكَ يَعْنِي هَذَا بَيْنَهُمَا

کہ پانی جو ٹم پیٹے ہو، اس کو تم با (لون سے) اناں تے ہو۔ یا ہم اس آیت سے بھی وجہ استدلال لے
 رہی ہے کہ وہ پانی کے ذرات جب پراگندہ اور منتشر ہو چکے بعد جمع ہو جائے ہیں، اور جمع کر کے پکے
 واسطے کسی جام کی ضرورت ہے، تو جو جام اس بات پر قادر ہے کہ پانی کے ذرات کو اناں تے

کیواسطے جمع کر سکتا ہے تو کیا وہ پیشی کے اجراء متفرقہ کے اجتماع پر قادر ہوگا یا چارم
أَفَلَا يَتَذَكَّرُ الْإِنسَانُ أَنَّمَا هُوَ تُرَابٌ ۚ أَلَمْ يَسْأَلْهُ مَوْلَاهُ نَارًا
آمَّحْنُ الْمُنشِئِينَ یعنی پہلا یہ کہ تو کہو کہ جس آگ کو تم سلگانے میں ایک قدرت

کو تم نے پیدا کیا ہے یہاں سے اس ائیت سے بھی وہ استدلال وہی ہے کہ آگ بالطبع

اوپر کوحاتی ہے۔ اور درخت الطبع نیچے بہر آگ نورانی ہے۔ اور درخت ظلمانی آگ گرم و

خشک ہے۔ اور درخت سہم دتر پس جبکہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے اس تار یک اور

کثیف درخت کے اندر آگ کے اُن اجڑا نورانی کو جج کر سکتا ہے اور وہ باہم مختلف اور

منشاء اجزاء کے درمیان اجتماع پیدا کر سکتا ہے۔ مگر اس سے عاجز بھی نہیں ہوا اور حیرانی

اجزاء کی ترکیب و ترتیب سے کیونکہ عجز ہو سکتا ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ یہ تقریر اگرچہ بظاہر مؤلفز

اور دانش معلوم ہوئی ہے۔ مگر اسکے ظاہری جمال پر فلسفہ ہونا کو یا اس سہری گلاب کو سونے کے

فنج پزیرید نامی کہو کہ اس سویہ پیچہ لکھتا ہے کہ بعن انروی ان اجزاء کے مجموع سے بدن

لیف ہائے اور ان میں راج پہونے سے پہونی جیسا کہ دیبا میں یہ حالت ہی حالانہ
لغت آخری اسکے یہ معنی نہیں ہیں۔ بلکہ اس قسم کے لغت و حشر تو عالم دینا سے عالم رکھتے

کئے نہ لغت اخروی و متہ عقلا سے۔ یا تو رکھنا ارفا مانتا ہے کہ انا قلادہ

عَلَىٰ أَنْ تُدَلَّ بِمِثْلِكُمْ فَنُشْكِلُكُمْ فَنُفَعِّقُكُمْ بِرِشَابٍ مِّنْ أَسْفَلِ السَّمَاءِ فَنُصَلِّبُكُمْ عَلَىٰ شُجُرٍ غَيْرِ آسَافٍ

قادر ہیں کہ مملوکہ عالم امثال میں تبدیل کریں۔ اور تحریک السی حالت میں پیدا کریں جس کو قوم

نہیں جانتے۔ چونکہ حالت دنیاوی اور ترکیب جسمانی کو ہم جانتے ہیں پس اس حالت میں

اللہ تعالیٰ کا وہ قول کیونکر صحیح ہو سکتا ہو۔ اسی طرح واِذْ اَسْنٰنَا بَنٰی لَنَا اَمْثَلَهُمْ

تَبْدِیْلًا یعنی جب ہم چاہیں گے انکو عالمِ مثالیٰ میں بدل ڈالیں گے میں بھی اسی

طرف اشارہ ہے۔ کہ عالم عقوبے ایک اور قسم کا جہان ہے جو عالم دنیا سے (جو پانی ٹھٹی سے بنے) مخالف اور مباین ہے۔ بعثت اخروی کے بارے میں بعض محققین کا قول راز ہی کی نسبت زیادہ قابل اعتبار ہے۔ وہ یہ کہ موت و بعثت اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور قرب الہی کی پہلی سیڑھی ہے۔ نہ کہ پیدائش جسمانی کی طرف رجوع کرنا۔ نام بعثت ہو بلکہ یہ وہ دن ہے کہ جس میں روح اپنے وجود میں بدلے اور جسم مادی سے مستغنی ہو گا اور اپنے قیام میں کسی آلات جسمانی کی محتاج نہ ہو گا۔ بلکہ اخروی جسم بخود قیام میں روح کا خلق ہو گا۔ جگہ عالم دنیا کے کہ یہاں روح اپنے حصول کمال کی واسطے بدن طبعی کو فانی کر دیتی ہے۔ یہ وہ قول جس سے بصیرت کی آنکھ روشن ہوتی ہے۔ اور معرفت کا دروازہ کھلتا ہے۔ یہی بات شیخ اکبر کے قول سے ثابت ہوتی ہے۔ جیسا کہ فرماتے ہیں کہ انسان کے مکلف ہونے اور شرعی احکام کے بجا لانے سے صرف یہ معرض ہے کہ انسان اپنے روحانی و انسانی کمال کو حاصل کر کے دنیاوی خواہشات سے رہائی پائے نیز نفسانی شہوات و مکار و جہالت کی قیود سے نجات حاصل کرے۔ تاکہ در آخرت میں اس کے ظاہری و باطنی کمالات منکشف ہو جاویں۔ پس جب تک اس فانی حالت کو اس باقی حالت کیساتھ تبدیل نہ کرے یہ درجہ کمال حاصل نہیں ہو سکتا اور یہ اس بات پر منحصر ہے کہ اسکی شناخت کیجائے اس پر ایمان لایا جاوے۔ اور ایسے اعمال بجالائے جائیں جنکی بدولت اس راستہ پر چلتا انسان ہو سکے۔ لہذا ان آیات سے جو حشر و نشر پر دلالت کرتی ہیں۔ اللہ جل جلالہ کی یہ عرض ہے کہ انسان کو خبردار کرو یا جاوے پس عالم آخرت ایک اور قسم کا وجود ہے جو اس کی حد سے باہر ہے۔ اسی کو عالم غیب اور عالم ارواح بھی کہتے ہیں۔ یہ موجودہ جہان عالم شہادت ہے جو نہ کہ وہ عالم جالون اور کم عقلوں کی اوراک سے باہر ہے۔ اسلئے اکثر عوام اسکا انکار کرتے تھے کیونکہ انکے ذہنوں میں عالم آخرت کے حالات نہیں سما سکتے بعض لوگ جو انسانیت کے درجہ سے بالکل گرے ہوئے ہیں۔ عالم آخرت کو دنیا کی طرح سمجھتے ہیں۔ اور اسکی نعمتوں کو دنیاوی نعمتوں پر قیاس کرتے ہیں۔ ان اتنی بات ضرور مانتے ہیں کہ دوزخ کی نعمتیں اس دنیا کی نعمتوں کی نسبت زیادہ دیر پا اور کثیر المقدار ہیں اکثر لوگ دنیا میں اس واسطے فرائض بجالاتے ہیں تاکہ

انکی شکم و فرج کی خواہشات و امراض میں پوری ہون و تحقیق یہ لوگ طاعت کے رستے میں قدم مار رہے ہیں۔ حالانکہ انکے یہ خیالات خام اور لغو ہیں اصل بات یہ ہے کہ جو آیات حشر و نشر پر دلالت کرتی ہیں۔ دو قسم کی ہیں ایک تو وہ ہیں جو عرض و غایت کے اعتبار سے غائی کائنات کرتی ہیں۔ دوسری وہ ہیں جو علت فاعلی کی حیثیت سے اسکا اثبات پہنچاتے ہیں پس وہ آیات جنہیں نطفے کی تغیرات اور اسکے ایک حال سے دوسرے حالتیں منتقل ہونے اور فی الحال سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا دیکھا کر رہے۔ ان سے یہ عرض ہے کہ ان تغیرات کی ایک حد کمال اور علت غائی ہے۔ نیز انسانی طبیعت میں اس کمال تک پہنچنے اور خدا باری کا قرب حاصل کرنا کے لیے طبیعی خواہش اور فطرتی کشش ہے۔ پھر وہ کمالات جن میں تک مدارج انسانی کا انجام ہے یا جو انسان کمال کے مناسب حال ہیں۔ اس عالم اور فی دنیا میں طبیعی موجودات و مین مفید ہیں۔ لہذا ان تک پہنچنا ممکن نہیں۔ بلکہ وہ کمالات عالم آخرت میں پورے ہو سکتے ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ جب انسان تمام مراتب مادیہ کو جو نباتات، جمادات اور حیوانات کے حالات سے تعلق رکھتے ہیں طے کرے اور حیوانات کے اعلیٰ مدارج کو ختم کیجے تو حالت عقبیٰ اور درجہ آخرت کی طرف متوجہ ہو۔ اور کمال آخرت جو انسان کے وجود کی علت غائی و اعلیٰ غرض ہے۔ حاصل کرے اور اپنے آپ کو فنا کر کے باقی باللہ کا درجہ حاصل کرے اور یہ برکات و تغیرات اگرچہ دیگر حیوانات میں بھی پایا جاتے ہیں۔ لیکن وہ انسانیت کی حد تک نہیں پہنچتے۔ کیونکہ حیوانات میں یہ استعداد نہیں ہوتی کہ ملکوت السموات کا سیر کر سکیں اور نہ ان میں یہ قابلیت ہے کہ ان موجودات تک پہنچ سکیں۔

اور وہ آیات جنہیں بڑے بڑے اجرام سماوی اور جسام ارضی و غیرہ عظیم الشان چیزوں کا ذکر کر کے آخرت کا ثبوت دیا ہے۔ ان سے اس مطلب کو علت فاعلی کے طور پر ثابت کرنا ہے۔ کیونکہ اکثر لوگ ان خیال پتے۔ کہ حادث چیز کیلئے جیسی مادہ کا ہونا ضروری ہے وجہ یہ کہ کسی چیز کا بغیر اصل سے پیدا ہونا محال ہے۔ پس تمام عالم جمیع اشیاء کا ہی بغیر مادہ کے پیدا ہونا غیر ممکن ہے۔ اور یہ غلطی انہوں نے اسلئے کہا کی کہ دار آخرت کو بھی دار دنیا

پہر قیاس کیا یہ چند یہ قیاس مع الفارق تھا۔ مگر یہ بھی ایسے واقعات آگئے۔ اور یہ نہ سمجھا کہ عالم آخرت انشاء کی قسم سے ہے نہ تخلیق کی جنس سے۔ پس اللہ تعالیٰ نے تہذیب فرائض ہے کہ اس قدر مطلق کا کام بلحاظ فاعلیت کے صرف ابداع والانشاء ہی نہ کو بن و تخلیق اور زمین اور آسمان وغیرہ کی پیدائش باعتبار فاعلیت اسی قسم کی ہے۔ کیونکہ انکا وجود ہی کسی دوسرے مادے سے نہیں پیدا کیا گیا۔ پس جنت و نار اور دیگر اخروی اجسام کی پیدائش کو بھی اس طرح پہر قیاس کر لو۔

اس نکتے سے وہ عام اعتراض جو مذکورین قیامت کیا کرتے ہیں کہ وہ کسی مادہ میں باہمی جا بگی۔ اور کس طرف کس وقت اور کس مکان میں ہوگی۔ سب کا فور ہو جائے۔ پس الیہ لوگ سمجھ سکتے ہیں اور ہنڈرے دل سے سن سکتے ہیں کہ آخرت کا زمان و مکان اور دیگر لوازمات دنیاوی مکان و زمان وغیرہ تشخصات کی طرح نہیں ہیں۔ بلکہ آخرت کی تمام کائنات بہ نسبت دنیاوی معلومات کے زیادہ پائدار اور مستحکم ہیں پس جن آیات میں یہ طریق اختیار کیا گیا ہے۔ ان سے یہ غرض ہے کہ خدا تعالیٰ (علیت اولی) کیلئے بغیر مادہ کے صورتوں اور شکلوں کا انشاء بہ نسبت ترکیب ہو اور اجتماع اجزاء نہ صرف قریب واولی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کام چشم زدن کی طرح ہوتا ہے۔ اور یہ کام اجزاء و مشرق و مغرب کے اجتماع اور مواد مختلفہ کی ترکیب سے اشرف ہے۔ کیونکہ یہ کام جماعتی طبائع اور قوی کا ہے۔ جبکہ درجہ علت فاعلی و علت اولی یعنی اللہ تعالیٰ کے مقابل میں بالکل بیخ ہے پس جبکہ انسان کا وجود جو اعضاء کی ترکیب و امتزاج سے بنایا ہوا ہے۔ بلحاظ تخلیق کے اس سے صاف دیکھنا ممکن ہے۔ تو کیا دوبارہ اسکا وجود بطریق انشاء و ابداع ممکن نہ ہوگا۔ بلکہ اس قسم کا وجود اسکی واسطے بہت آسان ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا اصل کام بغیر کسی اسباب کے مطلقاً ایجاد و انشاء ہے۔ اور اسباب کی ایجاد کیونکہ واسطے مخصوص ہیں۔ پس جب طرح اللہ تعالیٰ کا خاص فعل ابتداء زمین پہلی حالت مجرہ کا پیدا کرنا ہے۔ اور اس حالت میں کسی قسم کی ترکیب مادی و اجتماع صورتی کا کچھ دخل نہیں ہوتا۔ جیسے ہی عالم اخروی اور حالت یہ عارضی میں ہی اس کا کام انشاء

۱۔ جو چیز زیادہ سے پیدا ہو اس کو انشاء کہتے ہیں
۲۔ اور جو مادہ سے پیدا ہو۔ ان کو تخلیق کہتے ہیں

مجموعات ہے۔ یہ تخلیق مادیات اور یہ کام عالم دنیاوی کی نسبت جو اجسام کی حرکت اور
 مادہ کے ایک دوسرے میں مستحیل ہوئیے ہوتا ہے۔ اسکے نزدیک بہت آسان ہے چونکہ
 آخرت (عالم تجرود) بہ نسبت عالم اولی (عالم مادی) کے اشرف اعلیٰ ہے۔ لہذا جو چیز ایسی
 ہو۔ اسکا مدار اعلیٰ اللہ تعالیٰ سے صادر ہونا نہایت مناسب ہے یہ فیض اکبر کی کلام
 کا خلاصہ ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ یہ کلام نہایت لغایں ہے۔ اور اعادہ معدوم کا مذہب
 نہایت کمزور ہے۔ ان اعادہ اجزاء و تفرقہ کا خیال البتہ مضبوط خیال ہے مگر یہ وہ اصل
 اجزاء ہونگے جو دائمی عذاب و ابدی ثواب کے متحمل ہو سکیں گے۔ نہ اجزاء مادی جو غیر اصلی ہونگے
 باعث قابل فنا و لائق زوال ہیں کیونکہ اجزاء مادی اگر لوہے کے بھی ہوں تو بھی عذاب
 ابدی تکلیف دہائی کی برداشت نہیں کر سکتے پس معلوم ہوا کہ وہ حالت انشاء ہے۔ نہ
 صورت تخلیق۔ اور جس طرح دنیا میں روح کا مادی جسم اپنے مادی رحم میں لشو و نماز پاتا ہے اسی
 طرح عالم آخرت میں روح کا لوری جسم اپنے معنوی رحم میں لوری تصویر اختیار کرتا ہے۔
 اسلئے وہ لوری جسم میں تمام اور کات مثلاً سبع۔ بص۔ لذت و الم کا محل مختلف نہیں ہوتا
 بلکہ اسکی ہر ایک جز میں یہ تمام اور کات موجود ہوتے ہیں۔ اور اعادہ معدوم کے لفظ کو
 صحیح رکھنے کیلئے بعض نے اس لفظ کی یوں تفسیر کی ہے کہ کسی چیز کا اپنے جمیع اجزاء
 و خواص سے اس طرح دوبارہ پایا جانا کہ جو اسکو دیکھے ہی خیال کرے کہ یہ ہو ہو رہی ہے۔
 اعادہ معدوم کہلاتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں۔ *ما علی کلاھلک* یعنی اپنی کلام کا اعادہ کرنا کہ
 کلام ہو چکی ہوتی ہے پس اسکا یہ مطلب ہوتا ہے کہ انہیں حروف سابقہ کو انکی سی تالیف
 و ترتیب اور وحدیت سے دور کرنا اگر اسی قسم کا معاد ہی کسی زبان میں ہو تو ہماری عنشاء
 خلاف نہیں۔ اور اس میں بھی مشابہت نہیں۔ مگر وہ معاد بعینہ اول قسم کی ہوگی۔ یا اسکے
 مثل ہوگی۔ ایک اور بات منو۔ امام لقانی کا قول ہے کہ شکارمین کا اتفاق ہے کہ اعادہ
 معدوم ممکن ہے۔ کیونکہ معدوم کی ذات اگرچہ باطل ہے یعنی حالت عدم میں اسکا نام
 باقی نہیں رہتا یا فنا محض ہو جاتی ہے لیکن خدا کی قدرت میں اسکا بعینہ اعادہ کرنا
 محال نہیں۔ مگر ہمارے اہل سنت کے سوا اور کوئی عقلمند اسکا قائل نہیں۔ اسکی

صحت کی یہ دلیل لاتے ہیں کہ معدوم کا عدم کے بعد بھی وجود میں آنا ممکن ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔ معطلہ جواہر کا اعادہ جائز مانتے ہیں کیونکہ انکے مذہب کے مطابق حالت عدم میں بھی جواہر کی ذات باقی رہتی ہے۔ صرف اسکے عوارض فنا ہو جاتے ہیں۔ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ معدوم ایک چیز ہے اور چیز جب معدوم ہوتی ہے تو اسکی ذات مخصوصہ باطل نہیں ہوتی۔ بلکہ اسکے وجود کے صفات زائل ہو جاتے ہیں پس جب حالت عدم و وجود میں ذات مخصوصہ باقی رہتی ہے۔ تو اسکا اعادہ بھی جائز ہے۔ لیکن اگر ذات مخصوصہ بھی باطل ہو جاتی تو اسکا اعادہ بھی محال ہوتا یہاں تک تو جواہر کے اعادہ کا حال تھا۔ اب اعراض کے اعادہ کا اختلاف منو یحییٰ کا خیال ہے کہ اعادہ اعراض مطلقاً مستعین ہے کیونکہ معدوم (اعادہ کی ہوئی چیز) ایک معنوی امر ہے اعراض پہلے ہی امور معنوی ہوتے ہیں تو معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم آئیگا جو ایک محال امر ہے بعض کا قول ہے کہ ایسے اعراض جو باقی نہیں رہ سکتے۔ جیسے اصوات و اذات انکا اعادہ تو ممنوع ہے۔ لیکن باقی اعراض کا اعادہ ممکن ہے۔ مگر حکماء کے نزدیک انکا اعادہ بھی مطلقاً مستعین ہے ابو الحسین بصری اور خواری کا یہی قول ہے۔ صاحب اصفار فرماتے ہیں کہ امتناع اعادہ معدوم کا حکم بایہی ہے۔ شیخ الرئیس کا یہی قول ہے اور خطیب رازی نے اس کو پسند کیا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ جو شخص طبع سلیم رکھتا ہے۔ اور اسکا ذہن توصیف کی کدورت سے صاف ہے۔ اسکی عقل بخوبی قبول کر سکتی ہے کہ اعادہ معدوم کسی وجوہات سے مستعین ہے۔ اول یہ کہ اگر معدوم بعینہ کا اعادہ کیا جاوے تو شبہی اور اسکی ذات میں عدم فاصلہ لازم آوے۔ نیز یہ بھی لازم آوے۔ کہ وہ شبہی اپنی ذات پر بلحاظ وقت پہلے ہو اور یہ ایک قسم کا دگر ہے۔ پس جب لازم باطل ہے۔ تو اسکا لزوم یعنی اعادہ معدوم بھی باطل ہوا۔ وروحم یہ کہ اگر اعادہ معدوم بعد اسکے لوازمات شخصہ و عوارضات حسیہ کے ہائیر ہو۔ تو وقت اول کا اعادہ بھی جائز ہوگا کیونکہ وقت بھی عوارضات وقتیہ سے ہے۔ اس لئے کہ جو چیز اس خاص وقت میں موجود ہے۔ وہ اس لحاظ سے کہ زمانہ ماضی یا مستقبل میں موجود ہے۔ اس چیز کے معایر ہے۔ نیز وقت خود ہی معدوم ہے تو

اس خیال سے کہ اعادہ میں وقت وغیرہ وقت کا امتیاز نہیں کیا گیا۔ نہ مانہ کا اعادہ ہی ممکن ہو گا۔ اور لازم باطل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے۔ کہ ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں مبتداء اور ابتدا کی ہوگی۔ اور معاودہ واپس کی ہوگی۔ اور یعنی جس بحر میں لی اُسی بحر میں واپس کر دی اور یہ محال ہے۔ کیونکہ اس کے کچھ حصے نہیں۔ گویا اسکے حصے میں اتنی قباضین لازم آتی ہیں۔ اول یہ کہ دواضو و نکاح ہونا یا غیر ہو۔ دوم یہ کہ وہ چیز واپس شدہ بعینہ وہی ہو۔ کیونکہ وہ دوسرے وقت میں موجود ہے۔ نہ اول وقت میں سوم یہ کہ ابتداء اور انتہا میں امتیاز نہ ہو۔ حالانکہ امتیاز ضروری ہے۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ زمانہ و وقت نہ تشخصات سے ہے اور عوارضات سے۔ کیونکہ باوجود تشخص بعینہ ہونے کے بدل جاتا ہے۔ اور اس سے انکار کرنا گویا بدانت کا انکار ہے۔ اسلئے اسکے منکر کو دیوانگی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ انہیں کا یہی جواب یہ ہے۔ کہ وقت جیسے وضع وغیرہ کیفیات کے عوارض تشخص ہو سکے یہ معنی ہیں کہ انکو ہی امر مخصوص کے علامات مخصوصہ و لوازمات جزئیہ ہو نہیں کسی جگہ تک دخل ہو یعنی اگر کوئی چیز ان عوارض سے خالی فرض کر لی جائے تو وہ معدوم کہلائی نہ موجود رہے۔ معلوم ہوا۔ کہ وقت وغیرہ عوارض کو ہی تشخصات میں سے ماننا ضروری ہے۔ پھر حکما کا یہ قول کہ معانی غیر مشخصہ و عوارض حسیہ کا اجتماع تشخص کا فائدہ نہیں دیتا۔ اس تقریر کے خلاف نہیں۔ کیونکہ اس تشخص سے مراد امر جزئی ہے جو امور کثیرہ پر صادق نہیں آتی۔ اور جس تشخص میں ہماری گفتگو ہے اس سے درجہ امتیاز ضروری ہے جس سے مادہ جزئی تشخص ہونے کے قابل ہو جاتا ہے۔ اور جس سے درجہ کے تفاوت کا پتہ چلتا ہے۔ اور دوسرے تشخص جبکہ معنی امتیاز کے ہوتے ہیں وہ اس تشخص کی علامت اور اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔ اور یہ تشخص چند امور ارضیہ کے اجتماع سے حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ انہیں سے ایک وقت ہی ہے۔ سوم اگر معاودہ معدوم بعینہ ممکن ہو تو چاہئے کہ کوئی ایسی چیز جو اپنے اوپر جمیع عوارضات تشخص میں اسکی مثل ہو ابتدا میں پائی جائے۔ اور انہیں کوئی امتیاز نہ ہو۔ حالانکہ یہ لزوم باطل ہے۔ کیونکہ آغاز و معاودہ میں امتیاز کا پابا جانا ضروری ہے۔ ان اعتراضات کو بعد خطیب نازی نے اعادہ معدوم کے قائلین

کی بڑی گت بنائی ہے اور انہیں خوب ہنسی اڑائی ہے لیکن جہوں مشکلمین نے انکے
اعتراضوں کے جواب دیئے ہیں۔ چنانچہ پہلے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ایک
شے کے وجود کے دو زمانوں کے درمیان دو وقتوں میں عدم کا حامل ہوتا اس
چیز کے نفس و ذات کے استحا کے منافی نہیں۔ جیسا کہ دو عدموں کے درمیان
ایک وجود کا پایا جانا انکے عدم کے منافی نہیں۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے
کہ مبتدا اور معاد کا ایک ہی وقت میں اجتماع اس وقت لازم آتا ہے جبکہ
وقت اول کا اس کے ساتھ اعادہ نہ ہو۔ حالانکہ وقت اول کا اعادہ بھی ساتھ ہی
ہے۔ گویا مبتدا وہ چیز ہے جو پہلے واقع ہوئی نہ وہ جو زمان اول میں واقع ہوئی
اور معاد وہ ہے جو دوبارہ واقع ہوئی ہو نہ وہ جو زمان ثانی میں واقع ہوئی ہو
اور اس سے وہ اعتراض بھی رفع ہو جائیگا کہ اگر زمانہ لوٹا یا جاوے تو تسلسل
لازم آئیگا۔ کیونکہ مبتدا اور معاد میں مغایرت نہیں ہے نہ ماہیت میں نہ وجود میں
اور نہ کسی عوارض میں ورنہ یہ اعادہ بعینہ نہوتا۔ بلکہ ماقبل اور مابعد کا اعادہ
ہوتا کہ یہ زمانہ سابق میں ہے اور وہ زمانہ لاحق میں۔ پس زمانہ کے لئے کوئی
اور زمانہ ہوتا جسکا عدم کے بعد اعادہ ممکن ہوتا۔ البتہ اس طریق پر تسلسل لازم
آنا لیکن عقل سلیم کو اسی دیتی ہے کہ مقدم و موخر۔ ابتدا اور انتہا زمانے کے اجزاء
ذاتی میں داخل ہیں۔ پس زمانے کی کسی جز کا کہیں واقع ہونا اسکے تعدد کو لازم
نہیں کرتا۔ مثلاً وہ گذرا ہوا کل جو آئندہ کل پر مقدم ہے وہ گذرے ہوئے کل کی
ہی ذاتی ہے ایسے ہی وہ کل جو صبح کے پیچھے ہے وہ بھی صبح کی ذاتی ہے پس اگر
فرض کیا جاوے کہ یوم خمیس یوم جمعہ کو واقع ہوا ہے تو باوجود یوم جمعہ کے وقوع کی
فرض کر نیکی بھی یوم خمیس صبح ہوگا۔ کیونکہ وہ اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے جسکا زائل
ہونا غیر ممکن ہے۔

پس اب ہم کہتے ہیں کہ زمانہ مبتدا کا مبتدا ہونا اسکی ذات کے غیر ہے
پس جب اسکا معاد ہونا فرض کیا جاوے گا تو بھی وہ اپنی ذات کے اور ماہیت سے جدا نہیں ہو سکتا

ابنہادہ زمانہ جو باعتبار عرض کے معاد ہے حقیقت کے اعتبار سے وہ مبتدا ہے۔
 جواب اعتراض سوم کہ معاد و مبتدا میں امتیاز نہیں رہیگا کیونکہ نفس الامر میں تو
 یہ امتیاز ضرور ہے اگرچہ خارج میں نہ ہو کیونکہ اگر نفس الامر میں امتیاز نہ ہوتا تو دو چیزیں
 مٹی کیونکہ ہوتیں اور بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ دو چیزیں باہم حقیقت میں مختلف
 ہوتی ہیں مگر عقل پر متمایز نہیں ہوتیں۔ علاوہ ازیں امتیاز کے واسطے اتنی ہی بات
 کافی ہے کہ عقل انکے ارکان پر حکم کر سکے کیونکہ امتیاز خارجی اور ثبوت واقعی کی ضرورت
 اس وقت ہوتی ہے جبکہ موصوف کے لئے صفت کا وجود خارج میں ہو۔ مثلاً کہہ سکتے ہیں
 کہ معدوم ممکن کا وجود جائز ہے دیکھو اس مثال میں معدوم ممکن پر وجود کا حکم ہوا ہے
 حالانکہ خارج میں اور حقیقت میں یہ صفت موصوف کے لئے ثابت نہیں۔ یا یوں بھی کہتے
 ہیں کہ بچ پیدا ہوگا۔ پھر پڑھیگا پھر تیرہ عالم بیگی لوگوں کو فیض پہنچائیگا۔ دیکھو
 کہ ان سب صورتوں میں ایک ایسی چیز پر جو خارج میں موجود نہیں کہتے اقسام کے
 حکم لگ رہے ہیں۔ اور کتبہ بنانات سے موصوف ہو رہی ہے پھر عقل بھی اسکو جائز
 سمجھتی ہے پس امتیاز ذہنی ہی عقل کے نزدیک کافی ہو رہا ہے۔

کشمکش اولیٰ اعتراضات کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اعادہ معدوم ہے یہ ضرور ہے کہ وہ چیز
 جمع اجزاء اور صفات کے ساتھ اس طرح پائی جاوے کہ اسکو دوبارہ دیکھنے والا نور قبول
 اٹھے کہ یہ وہی ہے۔ جیسا کہ پہلے اسکا ذکر ہو چکا ہے اور بعض محققین کا تو اس ہے کہ اعادہ
 معدوم میں دو چیزیں شامل ہیں۔ جو چیزیں معدوم ہو چکی ہوں گی انکا تو بعینہ اعادہ ہوا
 اور جو اجزاء صرف متفرق ہونگے وہ جمع کئے جائینگے۔ لہذا فی نے اسکو اپنی کیہ میں ذکر
 کر کے پسند بھی کیا ہے۔

تہذیب اول۔ عالم آخرت کی نوع انسانی اس دنیا کی طرح نہیں ہوگی کیونکہ اس دنیا
 میں تو ہر ایک کا ہر ایک نوعی میں متفق و مشترک ہے لیکن عالم عقبی میں
 اتنے ہر ایک نفسانی صورتیں و اعمال و افعال یا اذکار و اخلاق
 وغیرہ امور کے موافق ہوں گے انسانی نے اس دنیا میں اپنے اعمال سے جس طرح کہتے ہیں

آخر ہی اشکال اور عقبی آثار کو قبول کرتی ہیں کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ کسی عمل کے بار بار کرنے سے ذہن پر ایک پختہ نقش اور اچھا ملک قائم ہو جاتا ہے پھر جو عادات و خیالات اس کے نفس پر غالب ہو جاتے ہیں وہ قیامت کے روز اسی طرح کی صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ جو بالکل اونکے مناسب ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ایت قل کل یعلم علی شاکلنتی سے واضح ہوتا ہے۔ مثلاً جو لوگ دنیا میں ہر وقت خواہشات نفسانی اور شہوات بیہوشی کے مغلوب رہتے ہیں اور انکی ہمت انہیں کاموں میں صرف ہوتی ہے انکا حشر بروز قیامت انہیں جو انوں کی شکل و صورت پر ہوگا۔ کیونکہ ابدان و حقیقت نفوس کی صفات معنویہ کے سانچے ہیں چنانچہ ایت اذ الحوش حشرت میں اسی طرح اشارہ ہے حدیث میں بھی آیا ہے یحشر الناس علی نیاتہم یعنی لوگوں کا حشر انکی نیتوں اور اعمال کے مطابق ہوگا۔

مضمونہ ثانی۔ شاید آپ کو یاد ہوگا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ وجود ہرگز عدم کی ضد نہیں ہے اور وعدہ کیا ہوتا کہ ہر اسکی کیفیت پر بحث کریں گے۔ سو اب ہم اپنے وعدہ کو پورا کرتے ہیں اگرچہ یہ بھی مشہور ہے کہ ایفاء وعدہ واجب نہیں ہے لیکن ابن الطیب اور اکثر متحققین کا یہ مذہب ہے کہ ایفاء وعدہ واجب ہے۔ چنانچہ میری بھی یہی رائے ہے اور یہی اس مضمون پر ایک متفضل رسالہ تفریح النفس نام بھی لکھا ہے۔ لہذا ہم ایفاء وعدہ کو مد نظر رکھ کر عرض کرتے ہیں کہ مشہور تو یہی ہے کہ عدم وجود کی ضد ہے مگر اصل حقیقت یہ ہے کہ وجود کی کوئی ضد ہے اور نہ کوئی مثل کیونکہ تصور انکی یہ شرط ہے کہ خدین ایک عالمی جنس کے ماتحت واقع ہوں۔ اور وجود میں حقیقت جو وجود کی کوئی جنس نہیں ہے۔ بلکہ وجود خود ہر ایک چیز کے لئے عالمی جنس ہے۔ نیز دونوں ضدوں کا اپنا ذاتی وجود وہ نا ضروری ہے۔ چونکہ عدم مری وجود کی نہیں لہذا عدم۔ وجود کی ضد بھی نہیں ہو سکتا۔ بہرہ بات یہی ہے کہ وجود کے اوپر کی کوئی ایسی صفت بھی نہیں ہے کہ ماتحت وجود یا اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک مثل ہو سکے۔ نہیں معلوم ہوا کہ وجود کا نہ کوئی مثل ہے اور نہ کوئی شریک کیونکہ شریک کی

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر ایک امر کی ایک خاص شکل اختیار کرتا ہے۔ کہے بغیر وہ نیک کا حشر ہوگا۔

اسی پر صادق آتی ہے۔ بلکہ اگرچہ پوچھو تو عدم کوئی چیز ایسی نہیں ہر ایک چیز وجود ہی
 وجود ہے۔ ہاں بظاہر جہد اعتبارات اور تعلقات ہیں وہ سب کے سب وجود میں ہاں
 فنا ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اشیا میں صرف اعتباری فرق ہے۔ لو اب ہم اس باب کو ایک
 نفیس فائدہ سے پر ختم کرتے ہیں۔ اگرچہ اسکو اس بحث سے تعلق نہیں مگر اس خیال سے
 کہ ہر شئی چیز لذت پسندی ہے ناظرین کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ اکثر
 لوگوں کی عقلیں حیران ہیں کہ کیا وجہ ہے کہ بعض حیوان بعض کو کھا جاتے ہیں۔ پھر
 اس مسئلہ کی تہیک نہ پہنچنے کی وجہ سے بعض نے یہ خیال کر لیا ہے کہ یہ کسی حکیم کا
 فعل نہیں بلکہ شریک کام ہے۔ اسلئے انہوں نے عالم کے دو خدا مانے ہیں۔ ایک خیر کا
 دوسرا شر کا۔ اور بعض یہ حال دیکھ کر شاخ کے قائل ہو گئے اور کہنے لگے کہ حیوان
 جنگ و دوسرے حیوان کھا جاتے ہیں نیز انکو رنج و الم پہنچاتے ہیں۔ یہ سب انکو پہچان
 اعمال کی سزا ہے یا ان پر عذاب الہی ہے بعض بیچارے اس حال کو دیکھ کر اور غیبی عقل
 کو عاجز سمجھ کر دم بخود ہو گئے ہیں۔ یہ سب کچھ اس واسطے ہوا کہ ان پر حکمت الہی آشکار
 نہ ہوئی حالانکہ اس میں وہ حکمت کاملہ اور صنعت بالغہ ہے کہ اس پر خدا ہونیکو شان لکھائی
 ہے "صادق آتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اللہ جل شانہ کے جلد افحال اور جمع احکام سے
 مقصود بالذات مصلحت عام اور صلاحیت عوام ہے۔ بہتری خود خامس و بہرہ دہی
 جنرلی مخصوص مثال کے طور پر جوہر کی سزا کو لے لیجئے۔ ہر چند اس میں ایک شخص کو سخت
 تکلیف پہنچتی ہے مگر چونکہ اس میں عامہ خلایق کا فائدہ ہے لہذا عامہ خلایق کی آسائش
 و امن کے مقابلے میں ایک شخص کی تکلیف کا کچھ خیال نہیں کیا جاتا۔ یعنی چور کا ہاتھ
 کاٹنے سے چونکہ نفع ہے اسلئے اسکا ہاتھ کاٹنا معیوب نہیں۔ دیکھو جو جاہل کاندہ تارشیہ
 انبیاء اور صالحین کو کیسی کیسی تکلیفیں پہنچاتے ہیں اور یہ بزرگ انجی تکلیفوں کو بردہ
 کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ ان بزرگوں کے مصائب سے پیچھے انیوالی مخلوقات کے لئے
 ہدایت کار راستہ صاف ہوتا ہے اور وہ لکھ لکھ کر عام منفعت کا وسیعہ بنتے ہیں لہذا
 اللہ تعالیٰ نے بھی اپنے پیاروں کی تکلیف خلقت کے عام فائدہ کی خاطر روا رکھی ہے

در نہ کسی کی کیا مجال ہوتی کہ انکو تکلیف پہنچا سکے۔ لیکن جب خدا نے قاعدہ ای پیکاری کر رکھا ہے کہ اگر ایک کی تکلیف سے باقی مخلوق کو فائدہ پہنچے۔ تو ایک کی زندگی کو دیکھو کے فائدہ کی خاطر قربان کر دیتا ہے۔ نیز یہ بھی مانی ہوئی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوقات کو معذنیات سے لیکر انسان تک مدارج کے سلسلے میں جگڑا ہوا ہے۔ اور ایک چیز کو دوسرے سے اعلیٰ و اشرف بنایا ہے پہر ادنیٰ کو اعلیٰ کا قادم بنایا ہے اور بعض ادنیٰ کو اعلیٰ کے لئے خوراک بنایا ہے۔ دیکھو حیوانات مرتبے میں نباتات سے افضل ہیں۔ اسلئے نباتات حیوانات کی خوراک ہیں۔ اسی طرح حیوانات کا رتبہ انسان کے مقابلے میں ایسا ہے جیسے نباتات کا درجہ حیوانات کے سامنے۔ پس حیوانات کے وجود کا اصلی مقصد سوائے اسکے اور کچھ نہیں کہ وہ انسان کی ضروریات کے لئے بنائے گئے ہیں چنانچہ یہ حیوانات انسان کی مختلف ضروریات میں مختلف کام دیتے ہیں۔ منجملہ دیگر کاموں کے بعض حیوان انسان کی خوراک کے کام بھی آتے ہیں۔ انسان کی خوراک ہو جانے سے حیوانات کا کچھ نقصان نہیں ہو جاتا۔ جس طرح کہ نباتات کا حیوانات کی خوراک ہو جانے سے کچھ نہیں بگڑتا۔ غرض کہ کارخانہ قدرت ہی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہر ادنیٰ چیز اسی واسطے بنائی گئی ہے کہ وہ اپنے سے اعلیٰ کے کام آوے۔ چونکہ انسان اشرف المخلوقات ہے اور خدا کا منظر خاص بھی ہی انسان ہے تو اگر تمام وہ چیزیں جو انسان کے آگے پیچ ہیں اسکے ہر ممکن ضرورت میں کام آویں تو کیا ہرج ہے۔

چوتھی فصل

یہ روح کی چوتھی حالت ہے اسی حالت میں تمام مخلوقات اپنی پروہگار کے ساتھ ہوں گی
وَنَقُصُّ فِي الصُّورِ فَنُفِخَ فِي السُّمُوتِ وَمِنْ فِي الْأَرْضِ
مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نَفْخُ فِيهِ أُولَئِكَ فَادَّاهُمْ قِيَامُ يَنْظُرُونَ میں اسی

جو مٹی حالت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی اسرائیل اُس صورت کو جو اوسکے ماتھے میں ہے
اور جس میں تمام ارواح بہرے ہوئے ہیں یہ یونیکہ ابو عبیدہ کا قول ہے کہ لفظ مٹور
منے کرنا کے نہیں بلکہ لفظ صورت جمع ہے صورت کی۔ اور مطلب یہ ہے کہ صورتوں میں
روح پھونک کر اُس صورتیاری کی جاوے گی۔ من و مقابل نے بھی اسکو پتہ کیا ہے مگر بھیجے
کہ وہ سری کی شکل کا نگ ہے جسکو اسرائیل یونیکہ۔ جیسا کہ ابو داؤد اور ترمذی
نے ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ منہارا کیا ہوگا حالانکہ
سینگ والا سینگ پڑے ہوئے ہے اور ہمہ تن گوش ہو کر حکم الہی کا منتظر ہے کب
حکم ہو اور میں اسکو پھونکوں۔ اصحاب یہ حال سنکر ڈر گئے۔ اور پوچھا کہ اے رسول خدا
ہم اسوقت کیا کریں گے۔ اور کیا کہیں گے۔ آپ نے فرمایا کہ **حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ**
وَعَلَى اللّٰهِ تَوَكَّلْنَا کہنا۔ خازن میں لکھا ہے کہ تمام اہل سنت کا اتفاق ہے کہ صورت
سینگ مراد ہے جسکو اسرائیل دو دفعہ پھونکیں گے۔ پہلی دفعہ کے پھونکنے سے سب
ہلاک ہو جائیں گے۔ دوسری دفعہ فوراً حساب کے واسطے اکٹھے کھڑے ہوں گے۔ نیز اسی خازن
میں **وَأَسْمِعُ يَوْمَ قِيَامٍ أَوَّادِي الْمَنَادِ** مکانِ قریب کی تفسیر میں لکھا ہے کہ
سناد دی سے اسرائیل مراد ہیں جو بیت المقدس کے پتھر پر کھڑے ہو کر پکاریں گے۔
کہ اے بوسیدہ ہڈیو۔ پرانندہ جوڑو۔ متفرق گوشو۔ بکھرے ہوئے بالو خدا تمکو حکم
دیتا ہے کہ فیصلہ کے واسطے جمع ہو جاؤ۔ اور اسجگہ مکانِ قریب سے بیت المقدس کا پتھر
مراد ہے کیونکہ وہ زمین کے دیگر مقامات کی نسبت آسمان سے زیادہ قریب ہے۔
تفسیر نسفی میں بھی یہی لکھا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اسرائیل صورتِ یونیکہ مگر نہ اکڑی والا
جہل لہلہ ہوگا۔ پھر لکھا ہے کہ اوسدن زمین مردوں سے پھٹ جائیگی۔ اور وہ اس سے
اڑ پڑنے ہوئے پھینکے۔ ایک روایت میں آیا ہے کہ جب اسرائیل پہلی دفعہ پھونکیگا تو
اسکی صورت سے ہر ایک روح ٹھکر اپنی اپنی قبروں کی طرف جائیگا پھر اجسام میں داخل
ہو کر کامل اور زندہ انسان ہو جائیں گے۔ پھر اپنی قبروں سے ٹھکر ٹڈی دل کی طرح منتشر
ہو جائیں گے۔ پھر اپنے سر آسمان کی طرف اٹھائے ہوئے پکارنے والے کی طرف نہایت تیزی

سے بہا گئے جائیگے۔ جس کا قول ہے کہ قیامت کے دن لوگوں کے سر آسمان کی طرف ہونگے۔
 کہو کی کسی کی طرف نہ دیکھتا ہوگا۔ **كَلَّا يَرْتَلَّنُ اِلَيْهِمْ طَائِفَتَانِ مِّنَ السَّمٰوٰتِ** اسی طرف اشارہ ہے
 کہ وہ اپنی آنکھیں آسمان کی طرف اٹھائے ہوئے ہونگے۔ اور شدت خوف یا کثرت ہفت
 سے انکی آنکھیں کھلی ہونگی۔

اب مشرق کی کیفیت سنو۔ کہتے ہیں کہ قیامت کے روز جس زمین پر شجر ہوگا وہ یہ زمین
 نہ ہوگی۔ جیسا کہ آیت **يَوْمَ تَبْدِلُ الْاَرْضَ غَيْرَ الْاَرْضِ وَالسَّمٰوٰتِ** سے معلوم
 ہوتا ہے۔ غرض میں لکھا ہے کہ لفظ تبدیل کے مفسرین نے دو معنی کئے ہیں ایک تبدیل
 صفت دوسرے تبدیل ذات۔ پس تبدیل صفت کے یہ معنی ہیں کہ پہاڑ اور گئے جائیگے
 زمین کے نشیب و فراز برابر کئے جائیگے۔ تمام اقسام کے درخت اور ہر النواع کی عمارتیں
 وغیرہ مکانات کا نام و نشان نہیں رہیگا۔ اسی اعتبار سے تبدیل آسمان کے یہ معنی
 ہیں کہ اس کے ستارے منتشر ہو جائیگے۔ چاند و سورج نیست و نابود ہو جائیگے۔ اور آسمان
 کا رنگ کبھی سرخ چڑھے کی مانند اور کبھی پگھلے ہوئے تانبے کی طرح ہو جائیگا۔ اکثر علماء اسی
 تبدیلی کے قائل ہیں۔ اور سہل بن سعد کی روایت بھی اسکے صحت پر دلالت کرتی ہے کہ
 آنحضرت نے فرمایا کہ قیامت کے دن جس زمین پر لوگوں کا شجر ہوگا وہ ایک صاف
 شستہ مکیا کی طرح سفید اور سرخی مائل ہوگی۔ چونکہ زمین کی ظاہری ہیئت بدلی ہوئی
 ہوگی لہذا اسکو کوئی پہچان نہ سکیگا۔ کہ یہ وہی زمین ہے جس پر ہم دنیا میں رہتے
 تھے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ زمین و آسمان کی ذات بھی بدل جائیگی یہ بھی ایک جماعت
 علماء کا قول ہے لیکن یہ تبدیل ذات کے معنوں میں اختلاف ہے۔ ابن مسعود کا
 قول ہے کہ زمین صاف سفید چاندی کی ہوگی۔ گویا اسپر نہ کوئی خون گرا ہوا ہوگا اور
 نہ کوئی گناہ ہوا ہوگا۔ حضرت علی کا قول ہے کہ زمین چاندی کی ہوگی اور آسمان
 سونیکا۔ مگر ابی بن کعب تبدیل ذات کے یہ معنی کرتا ہے۔ کہ زمین دو رخ ہوگی
 اور آسمان بہشت بن جائیگا۔ ابو ہریرہ اور محمد بن کعب کا قول ہے کہ زمین ایک سفید
 روٹی بن جائیگی۔ جسکو مومن اپنے قدموں کے نیچے سے ہی کھالیا کریں گے۔ چنانچہ

ابو سجدہ خدری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ قیامت کے دن زمین ایک رولی بن جائیگی جس سے اللہ تعالیٰ اہل جنت کی مہمانی کریگا۔ یعنی اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے اہل جنت کی عزت افزائی کے لئے زمین کو رولی کی شکل میں تبدیل کر دیگا اور یہ مضمون آیت یَوْمَ مَدَنُ نَحْنُ اَخْبَارُهَا بِاَنَّ نَكَلِّکَ اَوْحٰی لَھَا کے منافی نہیں کیونکہ یہ بات اس وقت ہوگی جبکہ زمین اپنی دنیاوی اور اصلی حالت پر ہوگی۔ اور اسکی تبدیلی حساب و کتاب کے دن کے بعد ہوگی۔ پس چونکہ انکا وقت علیحدہ علیحدہ ہے لہذا انہیں کوئی تناقض نہیں ہے۔

سقراط نے اپنی اربعین میں لکھا ہے کہ قیامت کے قائم ہونیکا سبب یہ ہے کہ زمین پانی پر رکھی ہوئی ہے اور پانی ہوا پر۔ اور ہوا آگ پر۔ چونکہ ہوا اور آگ بالطبع اوپر چڑھنا چاہتے ہیں اور مٹی و پانی بالطبع نیچے لینے آگٹ ہوا تو یہ چاہتے ہیں کہ ہم پانی مٹی کو ہٹا کر اوپر چڑھ جائیں اسی طرح پانی مٹی آگ دھوا کو دانا چاہتے ہیں۔ لہذا ہر لحظہ انہیں کشمکش لگی رہتی ہے۔ اور ہر ایک دوسرے کے جلے کو روکتا رہتا ہے اس واسطے زمین ایک جگہ ٹھہری ہوئی ہے مگر آگ کی تاثیر زمین تیز و زبرور رہتی جاتی ہے۔ ایک دن ایسا آئیگا کہ اسکی حرارت غایت درجہ تک پہنچ کر دیاؤں میں جوش پیدا کر دیگی۔ پھر زمین و نہایت ہی گرم بجارات آسمان کی طرف اٹھینگے۔ اوپر سے آسمان کی تپش اور ان کو گرم کر دیگی۔ پس ان دونوں حرارتوں کی تاثیر سے آسمان پگھلے ہوئے تاجے کی مانند ہو جائینگے یہاں تک کہ انکی حرارت ناقابل برداشت ہو جائیگی اور وہ بدبخت اور غافل ارواح جو دنیا فانی کی لذات اور خواہشات میں متفرق رہتے تھے اس آگ میں رکھے جائینگے۔ پس انہم اور عذاب نار سے یہی سخت حرارت مراد ہے۔ امام رازی کا قول ہے کہ اس مسئلے میں اسکے علاوہ اور بھی عجیب و غریب خیال ہیں۔ یہاں تک کہ سقراط کا قول ہے مگر اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ سقراط کا جنت اور اسکی نعمتوں کے بارے میں کیا خیال ہے خیر یہاں تک کہ قیامت روح کی کچھ کیفیت معلوم ہوئی۔ لیکن یہہ امور کہ روح کاکس شکل و صورت میں قیام ہوگا۔ آیا اسی دنیاوی صورت میں یا کسی اور شکل میں پھر وہ صورت جسپر اسکا قیام

۱۔ زمین اور دن اپنی باتیں بتلائیگی۔ اور کبھی کبھی جو کچھ میں کہتی ہوں میرے رب نے مجھ کو کہا ہے۔ ۲۔ نام کتاب۔

ہوگا۔ ایک ایسی حالت پر رہیگی یا تشریف پذیر ہوگی۔ انکا جواب بطور اجمال پہلے بیان ہو چکا ہے
 کہ مدوح کو جسم مادی کثیف کی ضرورت صرف اُن کمالات کے حاصل کرنے کے لئے ہے جنکا
 حصول ایسے ہی جسم پر موقوف ہے۔ لیکن جب اُس حد تک پہنچ جاتا ہے جہاں تک اُس جسم
 کثیف کے ذریعہ پہنچنا ضروری ہے تو پہلا سکو ایسے جسم کی ضرورت نہیں رہتی۔ کیونکہ پھر
 وہ مسافت برزخ طے کر کے اپنی اصلی فطرت یعنی جو ہر مجرود کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ پہرا سکی
 اور بھی حالت ہو جاتی ہے۔ پس اس حالت میں اسکو جسم مادی اور کثیف کی ضرورت نہیں
 رہتی بلکہ ایک اور ہی صورت سے مقصور ہوتا ہے۔ اور یہ صورت بقول شیخ اکبر کونو متواتر
 کے ۸۴ باب میں ذکر کیا گیا ہے یہ ہے کہ روح انسانی کو اللہ تعالیٰ نے صورت جسمانی کا
 مدبر و منتظم بنایا ہے خواہ دنیا و برزخ ہو خواہ دارِ آخرت۔ غرض روح کہیں ہو ہر حالت میں
 جسم کا منتظم ہوتا ہے پس روح کی سب سے پہلی صورت وہ ہے جس میں اس سے یہ بابت کا
 اثر لیا گیا تھا۔ دوسری صورت میں اسکو وہ جسم عنایت ہوتا ہے جس میں ماں کے پیٹ
 سے لیکر مرتے تک رہتا ہے۔ موت کے بعد ایک اور صورت میں جاتا ہے جو سوال قبر کے
 وقت تک رہتی ہے پھر جب سوال قبر کا وقت آتا ہے تو دنیاوی جسم کی صورت میں
 اگر زندہ ہو جاتا ہے اس کیفیت کو نہ کوئی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے اور نہ کانوں سے سُن سکتا
 ہے۔ البتہ انبیاء علیہم السلام و اولیاء کرام اس حال کو مکاشفہ سے معلوم کر لیتے ہیں۔ پھر
 سوال ہو چکنے کے بعد ایک اور صورت برزخ سے عالم برزخ میں رہتا ہے یہاں تک کہ بعثت
 کا وقت آ جاتا ہے اسوقت اگر اسپر کوئی سوال باقی رہ گیا ہوتا ہے تو دنیاوی جسم میں اٹھایا
 جاتا ہے ورنہ اسی صورت میں اٹھایا جاتا ہے جو اسکے اعمال کے موافق جنت یا دوزخ کے
 لائق ہوتی ہے چنانچہ جب اہل جنت ویدار الہی کے واسطے بلایا جاکرینگے۔ اور اس صورت
 سے ملبوس ہونگے۔ جو دیدار الہی کے لائق ہوگی۔ پس جب واپس آیا کریں گے تو جنت والی
 صورت میں ہو جاکرینگے۔ اور ہر تدریجی میں پہلی صورت کے علامات بالکل دور ہو جاکر
 اور صورت موجودہ کے خواص موجود ہو جاکرینگے۔ پھر جب جنتی لوگ جنت کے بازاروں
 میں داخل ہو کرینگے۔ تو اس میں سے جو نسی صورت پسند کیا کریں گے اسی سے ملبوس ہو جاتا

کرینگے۔ اور اس حالت کی کوئی رہنمائی وغایت نہیں ہے یہ سب اسلئے ہے تاکہ انکو اپنی مخلوقات کی وسعت معلوم ہو جاوے۔ پہر سب صورتیں اوس تجلی و ترقی کی مقدار و سیاحت سے ہونگی۔ جو اسکو مستقبل میں ہوتی رہیگی کیونکہ وہ صورت اس تجلی کے لئے ایک مقدار خاص کے حکم میں ہوتی ہے پس جوں جوں ترقی کے مباح بڑھتے جاتے ہیں صورتیں بھی مختلف ہوتی جاتی ہیں۔ یہ شیخ اکبر کی تقریر کا خلاصہ ہے۔ جو معرفت و حقیقت کی جان ہے میرے خیال میں شیخ اکبر کی یہ بات کہ جب جنتی جنت میں داخل ہونگے۔ تو اوسیں صورتیں دیکھیں گے۔ چنانچہ حدیث (ان فی الجنة سوراۃ تباہ جنة الصور کا یہی مطلب ہے۔ ان صورتوں کی توفیق میں شیخ اکبر کا بیان دوسرے علماؤں کی نسبت صاف ہے شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ قوت متینہ اس جہان میں مشابہ صورتوں کے پیدا کرنے پر قادر ہے۔ دار آخرت میں اس تخیل میں یہاں تک قوت و کمال پیدا ہوگا۔ کہ مثالی صورتوں کے علاوہ قابل محسوس صورتیں بھی اختراع کر لیا کریگی۔ حتیٰ کہ انسان چیز کی خواہش کرے گا۔ وہ فوراً حاضر ہو جائیگی۔ اور اوسکی صورت قوت باصرہ میں بھی اوسی آن میں منع ہو جائیگی۔ گویا دل میں خیال آنے سے وہ چیز فوراً آنکھوں کے سامنے حاضر ہو جائیگی پس لفظ سورت رباذاں جو اس حدیث میں آیا ہے اوس سے یہی قوت متینہ مراد ہے جو ہر ایک قسم کی مخلوق کے ایجاد و اختراع پر قادر ہے پھر اس قوت کا درجہ نسبت دیگر قوی جبکہ کے وسیع اور کامل بھی زیادہ ہے کیونکہ حسی وجود ایک وقت دو مکانات میں نہیں پایا جاتا۔ مگر مثالی وجود ایک ہی وقت ہزاروں جگہوں میں ہو سکتے ہیں۔ ممکن ہے کہ ہزار آدمی ایک شخص کی مثالی و خیالی صورت کو ہزار مکان میں ایک ہی وقت دیکھ رہے ہوں۔ پس جس مادی میں قوت نہیں۔ شیخ اکبر نے فتوحات کے باب ۱۲ میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دنیا میں ایک دل پر تجلی ڈالتا رہتا ہے جس سے دلوں میں خیالات کا یہ کی صورتیں نقش ہوتی رہتی ہیں۔ یہ وہی آثار و تاثیرات کا یہ عین تجلی الہی ہیں مگر ان حالات اور تجلیات کو سوائے اہل اللہ کے اور کوئی نہیں دیکھ سکتا۔ پہر آخرت میں خیالات کلی۔ امور باطنی۔ اور آثار و ردائی ظاہر میں متشکل ہو جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دار آخرت میں ظاہر و باطن یکساں ہو جاتے

لہ جنت میں ایک بازار ہے جہاں صورتوں کی فروخت ہوتی ہے۔

ہیں۔ اور انسان اس دنیا میں جو کچھ عمل کر کے اسکا نقل و بدل برپا ہے وہی آخرت میں
 اس کے ساتھ رہتا ہے اور جو کچھ انسان قیامت کے یوں دیکھے گا وہ خیال کی آنکھ سے دیکھے گا
 کیونکہ اس کے خیالات ہی مستقل بالذات ہونگے۔ اس لئے کہ انکی لہر کی وہی جگہ ہے اور جو
 احکام و آثار اس دنیا میں ظاہری صورت پر مرتب ہوتے تھے اس عالم میں بھی وہی
 احکام خیالی صورتوں اور مثالی شکلوں ہونگے۔ اگرچہ اس جہان میں ہی کائنات
 خواب عالم مثال و جہان خیال کا مشاہدہ ہونا رہتا ہے اور ہر ایک قسم کی رنج و حزن
 عذاب و ثواب۔ مرض و صحت وغیرہ آثار نیند کی حالت میں دکھائی دیتے ہیں مگر اس عالم
 میں بوجہ عدم پائنداری اور قلت استواری انکے قیام کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ کیونکہ
 یہ جہان عالم محسوسات و شہادات ہے نہ عالم خیالیات و عقلیات۔ لیکن جب موت کے
 باعث پردہ اٹھ جاتا ہے تو ان امورات خیالی اور کمالات ظلی کا مشاہدہ ہونے لگتا ہے
 اور وہ صوفی مشہودہ و خیالات کلیہ جو اس وقت نفس کو محسوس ہوتے ہیں نفس کی ذات
 سے خارج نہیں ہوتے بلکہ وہ امور خیالیہ عین نفس اور اصل روح ہوتے ہیں۔ اس
 تقریب سے آپکو واضح ہو گیا ہوگا کہ آخرت اور عالم خیال کے اجسام عین روح ہوتے ہیں
 معانی و ارواح کے اجسام قبول کرنے کی ہی معنی ہیں۔ اور یہ بات اسی عالم میں ہو سکتی
 ہے لیکن اس جہان میں ارواح بدنوں سے متعلق ہوتے ہیں خود جسم نہیں ہوتے۔
 ایسا ہی آخرت کے اجسام بھی ارواح بن جاتے ہیں۔ پہر فرمایا ہے کہ یہ باب بڑا وسیع
 ہے اسکے حقائق اور معارف اس قدر بیشمار ہیں جنکو سوائے اللہ تعالیٰ کے یا انبیاء
 علیہم السلام کے یا خاص خاص اولیاء کرام کے اور کوئی نہیں جان سکتا۔ اور اس
 درجہ کا علم نبوت کا پہلا مقام اور اولین درجہ ہے میرے خیال میں نبوت کے درجہ
 اول سے نیند میں رویا وصالہ مراد ہیں جیسا کہ بخاری کی حدیث میں ہو کر آنحضرت
 کی وحی کی ابتدا نیند میں رویا وصالہ سے شروع ہوئی تھی۔ کیونکہ ہر ایک رویا
 روز روشن کی طرح ظاہر ہوتی تھی۔ چونکہ رویا عالم خیال کی اقسام سے ہے لہذا
 عالم خیال میں قدم رکھنا نبوت کا پہلا درجہ ہے جبکہ ذریعہ عالم عقل کی طرف ترقی

ہوتی ہے اس سے پہلے پیش کے قول کے موافق ذکر ہو چکا ہے کہ جیسے مادی جسم ترقی
جسم کی ترقی شروع ہوتی ہے ویسے ہی معنوی و عقلی جسم سے عقلی و معنوی جسم کی ترقی
ہوتی ہے۔

حکایت

روح کے عذاب و ثواب نیز جنت یا دوزخ میں جانیکے بیان میں)
افلاطون اور اسکے معتقدین جو عالم مثال کے قائل ہیں جنت و دوزخ اور
ثواب و عذاب اور دیگر امور شرعیہ متعلقہ آخرت کو بھی مانتے ہیں لیکن فرق یہ ہے
کہ یہ لوگ ان تمام امور کو مثالی اور ظنی طور پر مانتے ہیں نہ حسی اور حقیقی طور پر جیسا
کہ اہل اسلام کا اعتقاد ہے بعض حکما کا قول ہے کہ یہ باتیں عقلی لذات اور تکلیفات
کی قسم سے ہیں + انکے نزدیک روح کے ثواب کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے کمالات سے
لذت پاتا ہے اور اپنے معلومات سے مسرور ہوتا ہے اور یہی اسکی سعادت ہے۔ اور توبہ
کمال کا حصول ہی ثواب و جنت ہے۔ اور عذاب سے یہ مراد ہے کہ روح کمالات و حقایق
اور اخلاق انسانی کے حاصل کرنے اور خیالات فاسدہ و اخلاق کاسدہ کا ذخیرہ جمع
کرنے سے روحانی تکلیف و رنج اٹھاتا ہے۔ یہی اسکی بدبختی اور اسی کا نام دوزخ و نار
ہے۔ عالم آخرت میں یہ روحانی امراض ایسی ہی باعث تکلیف ہونگی جیسے اس دنیا
میں جسمانی امراض موجب رنج و مصیبت ہوتی ہیں۔ اور اس دنیا میں ان امراض حافی
- اخلاق فاسدہ - خیالات باطلہ کا اثر جسمانی طور پر اسوائے محسوس نہیں ہوتا کہ روح
اسی جسم کشیف کے انتظام میں ہمہ تن مصروف ہوتا ہے اسلئے علائق جسمانی اور
عوائق بدنی تاثیرات روحانی کو جسم پر محسوس نہیں ہونے دیتے۔ لیکن آخرت میں جب
یہ پردہ اٹھے جائیگا اور جب جسم کشیف سے اسکا تعلق ٹوٹ جائیگا۔ تو وہی اعمال بد
باعث رنج کمال و موجب الم لازوال ہو جائے ہیں اسی طرح اخلاق پسندیدہ اور
اوصاف حمیدہ ذریعہ راحت تمام و دیدہ سرور دہام ہو جاتے ہیں۔ پس اصطلاح شرع

جو زبان الہام میں جو الفاظ اواب و عذاب و جنت و نار کے وارد ہو گئے ہیں۔ ان سے وہی معانی مراد ہے جو اوپر ذکر ہو چکے ہیں۔ اور جو نفوس ہر قسم کے خیالات متواتر یا مخالف ہوں گے۔ یعنی جنکے دلوں میں محبت و عداوت۔ عزت و ذلت۔ رنج و راحت۔ نفع و نقصان وغیرہ عادات متضادہ کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ اسکے نفوس خواہشات نفسانی اور لذات حسی سے خالی ہونگے وہ خدا کی رحمت کے سایہ میں ہونگے۔ اور اصلی بہت کا لطف اٹھاتے ہونگے۔ لیکن اور اک سے معطل نہیں ہو سکے کیونکہ انکو کسی دوسرے اجسام سے ضرور متعلق ہونا پڑتا ہے۔ پس اسوقت یا تو وہ دوسرے اجسام دنیاوی کے نفوس ہو جاتے ہیں اور یہ متنازع ہے یا اجرام سماوی سے متعلق ہو جاتے ہیں۔

بوعلی سینا و فارابی کا یہی مذہب ہے۔ اور ان کے نزدیک اجرام سماوی کے ساتھ روح کے متعلق ہو چکے یہ معنی ہیں کہ روح ان اجرام کو بطور تحنیل و تصور کام میں لاتا ہے نہ یہ کہ جسم اوی کی طرح انکی بھی تدبیر میں رہتا ہے۔ پہر وہ تمام صورتیں اور خیالات جو اسکے وہم میں ہوتی ہیں تحنیل پذیر ہو جاتی ہے اسکے ذریعہ وہ اخروی خیرات اور عقبی کی نعمات سے محفوظ ہوتا رہتا ہے۔ پہر یہ بھی انکا قول ہے کہ ممکن ہے کہ وہ جرم جس سے روح تعلق پیدا کرے ہوا اور بخارات کا بنا ہوا ہو۔ اور اس جسم کو ایسے مزج کی ضرورت نہ ہو جو نفس انسانی کے فیضان کا مقتضی ہو۔ لیکن اگر وہ اہل حق کا اسپر اتفاق ہے کہ جنت اور اوسکی نعمتیں۔ دوزخ اور اوسکی تکلیفیں امر حسی اور حقیقی ہیں جیسا کہ کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ اسپر شاہد عدل ہیں۔ ظاہر ہی معنی کی تاویل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ چنانچہ آیات فاما الذین شیعروا خففوا الجنة خالدين فیہا مادامت السموات والارض یعنی نیکو کار ہمیشہ کے لئے جنت میں رہیں گے واما الذین شفقوا ففی النار لھم فیاز فیر و شریق خالدين فیہا مادامت السموات والارض بدست ہمیشہ دوزخ میں چلائیے اور وادیا چلائیے مثل الجنة التي وعد المتقون فیہا انھار من ما یغیبہم عن انھار من لبن لم یتغیر طعمہ۔ و انھار من جم لدن للشار

وانصار من عسل صحیفہ یعنی پر میزگاروں کے جنت میں بدلو اور بد ذالیت نہونے والے پانی۔ بے مزہ اور بزرگ نہونے والے دودھ۔ شراب اور خالص شہد کی نہریں ہونگی۔ جنگے پینے سے لذت آئیگی۔ صاحب ابریز نے لکھا ہے کہ نہروں کے جاری ہونے کی کیفیت ہے کہ ایک ہی نہر میں پانی۔ شہد۔ دودھ۔ اور شراب جاری ہونگے۔ اور ایک دوسرے سے مخلوط بھی نہونگے۔ اور یہ نہریں مومن کی خواہش کے مطابق چلیں گی اگر چاروں کی خواہش ہوگی۔ چاروں چلیں گی۔ اور اگر دو کی آرزو کرے گا۔ تو دو۔ اگر ایک کی تمنا ہوگی تو ایک۔ اور اگر چار سے بھی زیادہ کی خواہش کرے گا۔ تو اس کے لئے اللہ کے ارادہ سے اتنی ہی جاری ہو جائیں گی۔ پھر اونچی رفتاریوں ہوگی۔ کہ اول سے اخیر تک۔ بعض موقع پر ایسے آجائیں گے کہ ایک ہی جگہ میں چاروں جمع ہو رہی ہیں۔ بعض موقع پر دو مل رہی ہیں۔ کسی جگہ تین اکٹھی ہو گئی ہیں کسی محل میں پانچ جمع ہو گئی ہیں۔ پھر وہ نہریں کسی گڑھے میں جاری نہونگی۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ اٹھا تجری بخیر اخلد یعنی وہ بنیر کسی گڑھے کے چلتی ہوگی۔ شیخ مدوح یہ بھی فرماتے تھے۔ کہ تمام اقسام کی نعمتیں دنیا میں وجود ہے اور وہ دنیا میں وجود نہیں جنت الفردوس میں موجود ہیں اور اسی جنت الفردوس سے تمام نہریں نکلتی ہیں۔ جیسا کہ حدیث بخاری وغیرہ میں مذکور ہے اور جنت فردوس کے رہنے والے اکثر آنحضرت کی امت ہوگی۔ اور قرآن میں آدمی گناہ کمیو اور ظلم کر نیوالے اس جنت سے خارج ہوئے میرے خیال میں جنت فردوس کے دخول کے لئے امت محمدیہ ہونا کچھ شرط نہیں۔ بلکہ جن لوگوں کے اعمال جنت فردوس کے لائق ہونگے وہ سب اس میں داخل ہونگے۔ خواہ دوسری امت کے ہی کیوں نہوں۔ جیسا کہ بعض لوگ باوجود کسی نبی کے زمانہ نہ پائیں گے بھی نجات نہیں پائیں گے۔ حالانکہ صاف حدیث میں آیا ہے کہ عقبہ بن ساعدہ اور عمرو بن لُحی دونوں ہی ہیں۔ پھر ان لوگوں کی تعداد مقرر نہیں جو جنت الفردوس سے محروم رہیں گے۔ پھر شیخ نے فرمایا کہ ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی امت سے بہشت محبت ہے۔ اس لئے کہ احباب ہے کہ جنت میں آپ اپنی امت سے ملتی رہیں۔ اور ان

اس طرح ملتے رہیں جس طرح ایک قریبی رشتہ دار دوسرے سے ملتا ہے اہذا اللہ تعالیٰ نے
 آپ کو جنت عالیہ جو جنت الفردوس کے وسط میں ہے جگہ مرحمت فرمائی ہے یہ وہ قریب ہے
 جو آنحضرت کے سوا کسی کو عطا نہیں ہوگا۔ پس آنحضرت اپنی تمام امت کو خواہ اہل
 مشاہدہ ہوں یا غیر مزدور ملتے رہا کریں گے۔ جنت علیین کی تعریف حدیث میں یوں آئی ہے
 کہ علیین والے دوسرے جنت والوں کو ایسے معلوم ہونگے جیسے دنیا میں اہل دنیا کو
 چہ وہ یوں رات کا چاند نظر آئے اور یہ بھی فرمایا کہ ابو بکر و عمر جنت علیین کے ہوں گے
 سے ہیں۔ اس جنت میں سوائے مشاہدہ ذات حق کے اور کوئی نعمت نہوگی۔ اقع میں
 یہی نعمت تمام نعمتوں سے اعلیٰ و افضل ہے۔ کیونکہ بہر لذت روحانی ہے اور باقی لذت
 جسمانی۔ اور لذت روحانی کو لذت جسمانی پر فوقیت ہے۔ اسی لذت روحانی کو مشاہدہ
 حق اور دیدار الہی بھی کہتے ہیں۔ اسلئے حدیث شریف میں آیا ہے کہ اگر کوئی انہیں سے
 دیدار الہی سے محروم کر دیا جائے۔ تو وہ ویسے ہی فریاد کرے جیسے کہ دوزخی تکلیف
 چھٹاتا ہے بہر لذت مشاہدہ و لذت نعمت جنت ان دونوں کے جمع کر نیکی طاعت سولے
 آنحضرت کے اور کسی میں نہیں ہے۔ پس یہی لذت مشاہدہ کے اعلیٰ اسرار و دقائق
 کو پا سکتے ہیں اور آپ ہی سب سے زیادہ جنت کی نعمتوں سے محظا اٹھا سکتے ہیں اسلئے
 بعد صاحب ابریز نے کہا ہے جنات کی تعداد کے متعلق کوئی قوی دلیل علماء سے ملے
 نہیں ہوئی۔ ہاں بدو السافرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء چار بہشت مانتے ہیں۔
 بعض سات بعض ایک ہی کے قائل ہیں۔ مگر میں نے اپنے شیخ دریافت کیا تو انہوں نے
 فرمایا کہ بہشت آٹھ ہیں۔ دار السلام۔ جنت النعیم۔ جنت الماویٰ۔ دار الجلد جنت عدن
 جنت الفردوس۔ جنت علیین۔ دار المزیہ۔ پھر میں نے عرض کیا کہ جب بہشت آٹھ
 ہیں تو مناسب ہے کہ اونکے دروازے بھی آٹھ ہی ہوں۔ چنانچہ حدیث سے یہ معلوم
 ہوتا ہے کہ اس کے آٹھوں بہشت کے دروازے کہولے جائیں گے۔ پس اس سے معلوم
 ہوا کہ ایک بہشت نہیں ہے جس کے آٹھ دروازے ہوں۔ اب جنت میں داخل ہونے کی
 کیفیت سنو۔ ہر بہشت کے لئے سوائے علیین کے تمام جنات کے دروازے کھولے

ملے اسکو دار مشاہدہ اور جنت علیین بھی کہتے ہیں۔

جایا کریگے۔ اگرچہ اوسکا داخلہ اوسے دروازہ سے ہوگا۔ جو دروازہ اوسکے مناسب حال ہوگا۔ اور سب دروازوں کا کھل جانا اوسکی تعظیم کے لئے ہے نہ دخول کے واسطے۔ شیخ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ پہلے آٹھ دروازے جنت میں داخل ہونے سے پہلے ہونگے۔ داخل ہو چکنے کے بعد بیہ دروازے نہیں رہیں گے۔ کیونکہ دروازے صرف آمد و رفت مقصود ہوتی ہے۔ مگر جب ارشاد خداوندی و ماہد نصا بخیرین انکا کھلنا باقی نہ رہا۔ تو دروازوں کا بھی کچھ فائدہ نہیں ہے۔ اور بیہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ بہشتوں کی ترتیب جیسا کہ بعض کا خیال ہے کہ ایک دوسرے کے اوپر ہونگے ایسی نہیں ہے۔ بلکہ وہ مشش جہت میں ہر ایک طرف ہونگے جو شخص نیچے سے آئیگا اوسکو آٹھ ہی بہشت نظر آئیں گے۔ اور جو دائیں سے آئیگا اوسکو بھی اتنے ہی دکھائی دیں گے ایسا ہی ہر شخص ہر طرف سے آئیوالا ایسا ہی دیکھئیگا۔ کیونکہ آخرت کے احکام دنیا کے احکام کے مشابہ نہیں ہیں۔ نیز فرماتے تھے کہ مومن کو اللہ تعالیٰ جنت میں اتنی جگہ عطا کریگا جتنی کہ دنیا میں مشش جہت سے عرش تک نظر آسکتی ہے۔ اور ہر درجہ اولے مومن کا ہے۔ اور بیہ مضمون اوس حدیث کے ہرگز خلاف نہیں جیسا کہ آپ کے اہل حینت کا دئی درجہ جنت میں ہزار سال کی مسافت کے برابر ہے۔ کیونکہ عدد سے خاص شمار مرد نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ کثرت و وسعت مراد ہوتی ہے۔

بہشت میں جتنی کا تخت مختلف رنگوں کا ہوگا۔ اور وہ جس طرف چاہے گا اوسکو لجا سکیگا جنت کی تمام نعمتیں اور میوہ جات دنیا کے پہلوں کے مشابہ نہیں ہونگے۔ صرف نام میں مشابہت ہوگی۔ پھر ہر ایک جنت کی نعمتیں ہی ایک دوسرے سے درجہ بدرجہ افضل ہونگی۔ مثلاً اگر فردوس کے انگور کا ایک دانہ اوس سے کم درجے والے بہشت میں لایا جاوے۔ تو اوس جنت والے اوس دانہ کے نور سے اپنی جنت کی نعمتوں سے غافل ہو جاویں گے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر سب سے اولیٰ جنت کے انگور کا ایک دانہ اس دنیا میں لایا جایا جاوے۔ تو اوسکی چمک سے آفتاب و ماہتاب و دیگر ستاروں کا نور ماند ہو جائے۔ پھر شیخ نے فرمایا کہ بہشت دیگر تسبیح اور ادا کا سکے آنحضرت پر درود

پر پہننے سے بہشت وسیع ہوتا ہے۔ یعنی اسکی حکمت پوچھی تو فرمایا کہ جنت کی اصلیت آنحضرت
 کے پورے ہے۔ چونکہ جنس کو جنس سے میلان ہوتا ہے لہذا جنت درود کے ذکر سے لیا
 پہوتا ہے جیسا بچہ ماں کی گود میں۔ اور ایسا مشاق ہوتا ہے جیسا کہ مویشی اپنے مکان
 کی طرف جاتے سے۔ چنانچہ جنت کے اطراف والوالب کے فرشتے بھی درود شریف میں
 مشروف رہتے ہیں۔ اور جنت لڑکی آواز سے انکی طرف مائل ہو کر تمام جہات میں
 پہنچتی ہے۔ جنت آنحضرت کے نام پر ایسی عاشق ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اسکو منع نہ کرنا
 تو آپ کی زندگی میں ہی دنیا میں چلی آتی۔ جہاں آپ جاتے ساتھ جاتی۔ جہاں آپات
 بسر کرتے ساتھ رہتی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اسکو روک رکھا ہے تاکہ اسکو بھی آنحضرت
 پر ایمان بالانبیاء شرف حاصل ہو مگر جب آنحضرت اور آپ کی امت جنت میں مل
 ہوگی۔ تو جنت خوش ہو کر وسیع ہو جائیگی۔ اور اسکی فرحت کی کچھ حد نہ ہوگی۔ مگر جب
 دوسرے انبیاء اور اذن کی امت اوسیں داخل ہونگے تو جنت ناک ہوں
 چڑھ جائیگی وہ اسکا منصب دریافت کرینگے۔ جواب دیگی کہ میں تنہا ہی ہوں اور
 نہ تم میرے ہو۔ یہاں تک کہ اذن میں تکرار ہو پڑیگی۔ آخر وہ انبیاء آنحضرت سے
 مدد مانگیں گے پھر یہ معاملہ طے ہو جائیگا۔ پس اب ہم جنت کی اسقدر صفات
 پر اکتفا کرتے ہیں۔ اور بچہ بھی اس غرض سے ذکر کی گئی ہیں کہ یہ تازہ اور
 عجیب و غریب ہیں کیونکہ بہت تہوڑے لوگ ہیں جو ان اوصاف سے قنف
 ہیں۔ ورنہ یوں تو جنت کی تعریف میں کتب احادیث اور تفاسیر کثرت سے معمول
 ہیں۔ اسی طرح دوزخ کے حالات سے دفتروں کے دفتر مملو ہیں۔ مگر اسکے بھی
 چند عجائبات ذکر کئے جاتے ہیں۔ تاکہ جسے نہ سنے ہوں وہ سنے۔ ابریز میں لکھا
 ہے کہ دوزخ میں آگ و رفتوں کی شکل پر ہوگی۔ جنکے پھل اور پتے بھی ہونگے۔
 دوزخی انکی طرف اسقدر تیزی سے دوڑینگے کہ سات زمینوں کے مقدار کی فست
 چند قدموں میں طے کر لیگے۔ جب انکے پھلوں اور پتوں کو پکڑ کر منہ میں ڈالینگے
 تو انکے پیٹ آگ سے بہر جائینگے۔ دوزخ میں آگ کی نہریں بھی ہونگی۔ ایک

جنہی عورت اپنے بچہ کو پیٹھ پر ڈال کر پیاس کے مارے ساتوں زمینوں کی مشق
 طے کر کے پیاس بجھانیکے لئے اوسکو پانی خیال کر کے اوسکی طرف جا یگی جب نہر
 پر پہنچ کر اوس میں نہ نہ ڈالے گی۔ تو وہ اور اوسکا بچہ اس میں گر پڑینگے۔ معلوم
 ہوتا ہے کہ ایسا عذاب اوس بچے کو ہوگا جسکی نسبت خدا کو علم تھا کہ وہ بڑا ہو کر
 آنحضرت کی نبوت سے انکار کرے گا اسلئے وونخ میں ڈالایا گیا۔ جیسا کہ حضرت علیہ السلام
 نے ایک معصوم بچے کو مار ڈالا تھا۔ ورنہ اور حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار
 کی اولاد جنت میں ہوگی۔ اور یہی اس خیال سے ہے کہ اگر وہ زندہ رہتے تو آنحضرت
 پر ایمان لاتے۔ شیخ محمد بن ابی نعیم فرماتے تھے کہ بہت لوگ جو بچپن کی حالت میں
 مر گئے ہونگے قیامت کے دن قرآن شریف ہاتھ میں لئے ہوئے حاضر ہونگے کیونکہ
 خدا کو علم تھا کہ اگر وہ زندہ رہتا تو ضرور قرآن شریف پر عمل کرتا۔ اسبطح کئی چھوٹے
 بچے بڑے بڑے علماؤں اور اولیاءوں کے زمرے میں آجینگے پھر ایک دفعہ فرمایا کہ
 وونخ میں آگ کی ہی ندیاں۔ محل اور درخت وغیرہ ہونگے۔ اگر اسکا ایک ذرہ دنیا
 میں گر پڑے تو مارا جہان جل جاوے۔ نیز فرماتے تھے کہ انسان کے ہر ایک فعل سے
 خواہ عمداً ہو یا بلا ارادہ جنت میں یا وونخ میں ایک مکان بنتا ہے جیسے پوچھا کہ اے ارؤ
 افعال پر کیونکر محل بنتے ہیں۔ فرمایا جنت و وونخ میں مکانات کا بننا اس حالت پر موقوف
 ہے جو ارادہ کی وقت ہوتی ہے۔ میں نے کہا کہ یہ بڑا جلیل القدر مسئلہ ہے جس میں علما کا اختلاف
 ہے کہ آیا کفار کے افعال کا کس طرح حساب ہوگا۔ بعض کہتے ہیں کہ کفار کو کھانا پینا وغیرہ
 افعال ظہری تو حلال و مباح ہیں۔ مگر بعض کہتے ہیں کہ حلت و اباحت شرعی امور ہیں۔
 چونکہ وہ شر کے تابع نہیں۔ لہذا افعال طبعیہ بھی انکے حق میں گناہ ہیں۔ نقی الدین
 سبکی وغیرہ محققین کا یہی مذہب ہے۔ کہ یا کفار کے تمام حرکات سکناات معاصی میں شمار
 ہوتے ہیں۔ نیز شیخ موصوف فرماتے تھے۔ کہ بعض ریویوں کو زیادہ عذاب پہنچنے کے
 واسلئے اون بیواتات کے اردل بھی جینگے لئے عذاب و ثواب نہیں ہے وونخ میں لئے
 جائینگے۔ جو انکے ساتھ دنیا میں رہتے تھے۔ نیز فرمایا کہ عید الضحیٰ کے دن فرشتے

قربانیوں کے ارواح کو قبض کرتے ہیں۔ اور ہر ایک شہر و گاؤں میں جہاں قربانی
 ہوتی ہے فرشتے پھرتے ہیں اور جب قربانی ذبح کی جاتی ہے تو اسکے روح کو جنت
 یا دوزخ میں پہنچا دیتے ہیں۔ اگر قربانی کو حیوانے کی نیت خاص لوح حبہ اللہ ہوتی
 ہے تو اسکی روح کو جنت میں پہنچاتے ہیں اگر اسکی نیت غرور شہرت کی ہوتی
 ہے تو اس قربانی کے روح کو دوزخ میں لیجاتے ہیں۔ اور یہ ایک قسم کا اس کے
 لئے عذاب ہوتا ہے۔ جب دوزخی اسکو دیکھگا تو اسکو بعینہ وہی دہنہ بمعہ
 اپنے بالوں اور سینگوں کے نظر آئےگا۔ اور وہ بالکل آگ کا ہوگا۔ اسے بعد شیخ
 نے مجھے فرمایا کہ یہ بات لوگوں کو سناؤ کیونکہ بہت لوگوں کو اسکی بڑی ضرورت
 ہے۔ پھر فرمایا کیا تو جانتا ہے کہ قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب کسکو ہوگا
 میں نے کہا آپ ہی فرماؤں۔ کہا جو شخص دنیاوی عیش و آرام کے تمام سامان رکھتا ہے
 خوبصورتی۔ عقل کامل۔ تندرستی موجود ہے مگر کسی وقت اسکے دل میں خیال
 نہیں آتا۔ اس سے غافل ہے لیکن گناہ و معیشت کے کاموں میں ہمہ
 تن مشغول رہتا ہے اور ان سے لذت اٹھاتا ہے اور خدا کا خوف و تیر طاعت ہی
 نہیں ہوتا۔ پس ایسے شخص کو ہر وقت عذاب ہوگا یہ اس سرکشی کا بدلہ ہوگا
 جو دنیا میں باعزت گمراہی اسکو حاصل کھتا۔ پس خدا سے غافل نہ بنے گا یہی
 نتیجہ ہے۔ مومن کو چاہیے کہ اگر کوئی گناہ اس سے صادر ہو جاوے تو دل میں
 یہ ضرور خیال رکھے کہ وہ قادر مطلق اس کے حالات کو بخوبی جانتا ہے دل میں
 اس سے ڈرے اس سے عذاب کی سختی کی شدت کم ہو جائیگی۔ اگرچہ بالکل مبرا ہو
 جنت میں جانا اور یہی بڑی کامیابی ہے

مشہور تو یہ بات ہے کہ جنت میں سرخ و اہل کا ہرگز نام نہیں لیکن درحقیقت یہ
 بات نہیں ہے۔ بلکہ حدیث ناظر ہے کہ جب مومن جنت میں داخل ہوں گے تو
 وہاں چونکہ خدا کی معرفت دنیا کی نسبت زیادہ حاصل ہوگی تو وہ اپنی نعمت
 و انعمان کو محسوس کر کے سخت پیشانی ہونگے اور حسرت سے اپنے گناہوں کا پیش گئے

نیز ذاتی اور فاسق وغیرہ گنہگار باوجود اپنے طمع طمع کے گناہوں کے جب خدا کی رحمت کو غالب دیکھینگے اور اپنی جہالت اور فساد کا اعتراف کریں گے اور خدا تعالیٰ کا جلال - ہیبت - عظمت و کبریائی غلبہ و قہر ان پر منکشف ہوگا تو وہ نہایت شرمسار ہونگے۔ یہاں تک کہ ان پر غشی طاری ہو جائیگی۔ اس وقت پر سہنگار آپ میں کہیں گے کہ خدا کا شکر ہے جسے ہکو اس وقت اپنی نعمتوں سے محروم کیا ہے پھر جب غش خوردہ لوگ ہوش میں آئیں گے تو ان میں مروت و قوت کامل و پھر پرمیدا ہو گئی ہوگی۔ طرانی نے معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ فرمایا آنحضرت نے کہ اہل جنت کسی چیز پر انوس نہ کھائیں گے مگر اس وقت پر جس میں انہوں نے خدا کو یاد نہ کیا ہوگا۔ ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ لوگوں کو قیامت کے روز باوجود جنت میں داخل ہونیکے صرف اس وقت و جگہ کا انوس ہوگا۔ جس میں انہوں نے خدا کو یاد نہ کیا ہوگا یا آنحضرت پر درود نہ بھیجا ہوگا۔ بدور الساذہ میں یہ ذکر تفصیل کے ساتھ آیا ہے۔

ابن عربی کا قول ہے کہ بعض آثار میں آیا ہے کہ دوزخ نبیؐ فنا ہو جائیگی اور عذاب ذلیل ہو جائیگا۔ مگر جنت ہمیشہ رہے گی۔ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ نے کئی عرصہ میں خود ابو ہریرہ و ابوسعید وغیرہ سے اسکو نقل کیا ہے کہ اگر دوزخی ریگ کے شمار کے برابر بھی دوزخ میں رہیں تاہم ایک دن ایسا آئیگا۔ جس میں سب لوگ دوزخ سے نکل جائیں گے۔ اکثر ایمنہ نے بغیر کسی انکار کے اسکو تسلیم کر لیا ہے ابن تیمیہ کا قول ہے کہ اہل کا لفظ اسمجد صرف مومنوں کے واسطے نہیں بلکہ کافر بھی اسمیں شامل ہیں۔ جیسا کہ چند احادیث سے بھی اشارتاً معلوم ہوتا ہے چنانچہ ابن عمر سے متعدد طریق سے روایت ہے کہ جہنم پر ایک دن ایسا آئیگا۔ کہ اس کے دروازے بند کئے جائیں گے۔ پھر اسمیں کوئی نہیں رہیگا۔ مگر یہ اسمیں کئی حقیر رہنے کے بعد ہوگا۔ عبد بن حمید نے ثعلبی سے روایت کی ہے کہ جہنم سب سے جلدی آباد ہو نہوالا اور سب سے جلدی خراب ہو نہوالا گھر ہے۔ لیکن قرآن شریف سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ کافرا بآباد

نہ عقبہ ایک زمانے کا نام ہے جسکو بعضوں نے چار ہزار سال بتلایا ہے۔

تک جہنم میں رہیں گے۔ اور اس سے خارج نہیں ہونگے۔ نہ انکا عذاب کم ہوگا اور نہ اس میں مرینگے۔ اور وہ عذاب قائم و دائم رہیگا۔ یہ ایسی باتیں ہیں جنہیں کسی کا اختلاف نہیں۔ نزاع تو اس میں ہے کہ آیا دوزخ ہمیشہ رہیگی یا اس پر کسی وقت فنا آجائیگی۔ قرآن کریم کی آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب تک دوزخ باقی ہے دوزخی اس سے نہیں نکلینگے۔ لیکن گنہگار مومن باوجود دوزخ کے باقی ہوئیے دوزخ سے نکل آئیے۔ ایک قیدی جیل خانہ کی قائم رہنے کی حالت میں نکلتا ہے اور دوسرا جیل خانہ کے فنا ہوئی کی صورت میں۔ مگر دونوں بہت بڑا فرق ہے۔ ان سب باتوں کا امام ابن قیم نے بڑی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اور صفویا کرام بھی اسکے ساتھ متفق ہیں۔ عقیف تمسانی کا قول ہے کہ عذاب حد تک پہنچ جاتا ہے تو رحمت ہو جاتا ہے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک یہودی کے جنازے کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ لوگوں عرض کیا کہ یہ یہودی ہے آپ نے فرمایا کیا اسکے ساتھ فرشتہ نہیں ہے اور کیا وہ روح نہیں رکھتا۔ فتوحات میں لکھا ہے کہ جو اہل اللہ کشف و کرامت کے مرتبہ تک نہیں پہنچے انکے لئے یہ حدیث شرافت نفس کی نسبت بڑی نسی بخش ہے نیز اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوزخی کے دوزخ میں جانے سے اس کے روح کی شرافت ذاتی و تجر و طبی میں کوئی نقص نہیں آتا۔ اور وہ دوزخ میں جانے سے ایسا ہی شقی اور بد بخت ہوتا ہے جیسا کہ امراض روحانیہ اور اخلاق رزلیہ کے امراض مثلاً غم و غصہ فکر و پریشانی سے شقی ہو جاتا ہے اور یہ سب امور اسکی ذاتی شرافت پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتے۔ یہ ایک ایسا عظیم الشان مسئلہ ہے جس سے ہر ایک نفس خدا تعالیٰ کی رحمت عامہ کا امیر و ہوسکتا ہے۔ شقیوں اور بد بختوں کے حق میں خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فعال لہا یدری یعنی خدا جو چاہے سو کر سکتا ہے اسکے بعد یہ نہیں فرمایا کہ ادنیٰ سزا منقطع ہو فی الواقع نہیں۔ ہاں نیک بختوں کے حق میں فرمایا ہے کہ عطا و غیب

جھنڈ لینے نہ منقطع ہونیوالی بخشش و رحمت۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اسکی رحمت اوس کے غضب پر نالائق ہے۔ اور اوس کے فضل و کرم نے ہر چیز کو گھیرا ہوا ہے کیونکہ جو چیز ہے درحقیقت اوسی کی ہے اور کتب علیٰ نفسہ الرحمۃ اوسی کی شان ہے۔ امام غزالی نے معصوموں میں لکھا ہے کہ ثورات میں آیا ہے کہ اہل جنت پندرہ ہزار برس جنت میں رہ کر فرشتے ہو جائیں گے۔ ایسا ہی دوزخی اتنی یا کچھ زیادہ مدت جہنم میں گزار کر شیطین بن جائیں گے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کا یہ مذہب ہے کہ نہ دوزخ فنا ہوگی اور نہ دوزخی اوس سے نکلیں گے۔ اسی طرح بہشت کے لئے ہے اور بہشتی اوسیں ہمیشہ رہیں گے۔ نہ انکو تکلیف ہوگی اور نہ اس سے بچیں گے۔

آج ہم اس مضمون کو ختم کرتے ہیں۔ اور اللہ سے دعا مانگتے ہیں کہ وہ اپنے فضل و کرم سے مجھ کو صدیقین۔ مشہداء اور صالحین کے زمرے میں داخل فرما کر اپنی رحمت کے سایہ میں جگہ دے۔ میرا خیال ہے کہ اس کتاب کے معنایں صامدوں کے دلوں کو خوش کریں گے۔ اور بہت لوگ اسکو رغبت سے سنیں گے یہ بھی امید ہے کہ ناظرین اس قلیل المرحۃ تحفہ کو پسند فرمادیں گے۔ بخدا اس میں وہ سوائے جو بادشاہوں کے خزانہ میں نہ ملیں گے اور کیونکر نہ ہو یہ تو ایک معرفت کا باغ ہے جس میں ایسے ایسے عجائبات ہیں جو نہ آنکھوں نے دیکھے ہیں اور نہ کانوں نے سنے اور نہ کسی انسان کے دل پر گزرے ہیں۔ مجھے یقین نہیں آتا کہ مجھے پہلے کسی کے دل پر گزرے ہوں۔ اور اس ترتیب و ترکیب سے کسی نے ان کو ایک بڑی بڑی لڑی میں پرویا ہو۔ اور یہ سب اللہ کا فضل و احسان ہے نہ میری طاقت و قدرت۔ کیا پڑھی و کیا پڑھی کا شہر با۔ اب اللہ تعالیٰ سے التجا ہے

کہ اوسکو قبولیت کی عزت عطا کرے +
والحمد لله فی کل حال۔ وصلی اللہ وسلم علی منظر سائر الاسماء
والصفات ومنبع عین حیات جمیع الموجودات سیدنا محمد
صرفوۃ رب العالمین وعلی آلہ واصحابہ وازواجہ و
ذریتہ الی یوم الدین وسلامہ علی المرسلین والحمد للہ
رب العالمین

ضروری التماس

چند سال کا عرصہ ہوا ہے کہ مجھے اپنے چند اولوالعزم احباب کی تحریک سے کتب خانہ ہندوستان
کی بنیاد اس غرض سے قائم کی گئی کہ اسلامی علوم و فنون کی بڑی بڑی معتبر اور مستند کتابیں
جو بالعموم مسلمانوں کی نظروں سے کم گذرتی ہیں ترجمہ کر اگر ہندوستان کے مسلمانوں کیلئے
آسانی اور سہولت پیدا کی جائے چنانچہ اس بعد عا کو پیش نظر رکھ کر حجت الاسلام امام فخر
رازی کی تفسیر کبیر کی جلد اول کا اردو ترجمہ صرف در کثیر و محنت شاخہ طبع کرا لیا گیا۔
اگرچہ اوسہیں ایسی کامیابی نہیں ہوئی جیسی کہ امید تھی تاہم جرأت کر کے اس کتب خانہ
کو ترقی دینے کے لئے نایاب کتب کے تراجم کا سلسلہ جاری رکھنا مناسب سمجھا گیا ہے یہ
باب الفتح اس سلسلہ عظیم کی نایاب کتاب ہے۔ بشرط زندگی انشاء اللہ العزیز
عنقریب تفسیر کبیر کی بقیہ جلدوں کا ترجمہ خاص اہتمام اور انتظام کے ساتھ شروع
کیا جاوے گا۔ مگر ایسے مہتمم با نشان کام کے لئے اعیان ملک و ملت کی خاص توجہ کی ضرورت
ہے یہ قومی کام قوم کی توجہ اور امداد سے انجام پاتے ہیں۔ اسلئے مقتدر ران قوم کی
خدمت میں التماس ہے کہ اس کتب خانہ کو اپنا قومی کتب خانہ سمجھ کر ہر ممکن طریق سے اسکی ترقی
و بہبود میں سعی فرماتے رہیں۔ والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ خادمہ العلماء نیاز مند
ابوالقاسم۔ امرتسر۔ پنجاب

کتاب ذیل بھی طلب سال ہو سکتی ہیں

حقیقت الازدواج فی بابہ الازدواج
جس میں مولانا مولوی مظہر الحق صاحب ازاد
نے ازدواج کی فضیلت اور کثرت ازدواج
کے فوائد اور کسے طلب و الگ پڑی معاشرت
و فطرت و طبیعات اور مذہب کی نہایت خوبی
اور خوش اسلوبی سے بہت سارے طرز میں
بیان کئے ہیں۔ اور ضمناً عیسائی و دیگر عقائد
کے اعتراضوں کے بھی نہایت پختہ دلائل اور
معقول براین سے عقلی و نقلی جواب دیے ہیں
کتاب کی ساری خوبی یکے پر موقوف نہیں بلکہ
اسلام کی حقیقت اس میں لائق مصدق
نہایت متانت اور خوبی سے یہ امر ثابت کیا گیا
کہ اسلام انسان کا فطرتی مذہب ہے۔ لا الہ الا اللہ
محمد رسول اللہ کے لئے اور یقین کر لیں گے
یہ کسی معجزہ یا خرق عادت کی ضرورت ہے
اور نہ اس کے واسطے فلسفہ اور ہندو کا جانا لازمی
ہے۔ بلکہ اسکا ماننا انسانی فطرت میں دلچسپی
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا قائم البنین ہونا ہی
عقلی دلائل سے ثابت کیا ہے کہ مخالف مذہب
والوں کو بھی سوائے تسلیم کے کوئی چار نہیں
اسکی خوبیاں دیکھنے سے تعلق کر رہتی ہیں قیمت ۴۰

رفیق - یہ رسالہ عام لوگوں میں ملک
توہم کے حق میں بالعموم اور طلباء و مدارس
کے حق میں بالخصوص نہایت سودمند ثابت
ہوا ہے۔ ممتاز اخبارات و رسائل اور دیگر
نے اسکی نسبت بڑی اعلیٰ اعلیٰ رائیں خارج
فرمائی ہیں۔ اور شاہدوں اور والدین کو بھی
اسکا مطالعہ ضروری ہے۔ اس میں صلیبی
معنایں نہایت قابلیت سے لکھے گئے ہیں
رفیق زوجین جس میں زوجین کے متعلق
بہت سے ضروری خیالات، مصلحتات، ہدایات
اور مصنف ذاتی تجربت درج ہیں قیمت ۳۰
خیالات و بارہ مستورات - ہم
بائسٹی رسالہ - خانہ داری میں کے صدقہ
ایسی باتیں پیش نہیں آتیں جو دوسری کیلئے
بھی مفید و سبق آموز ہو سکیں۔ لیکن انہوں
کہ لوگ انکو قلمبند نہیں کرتے اور سطح ہزار
قیمتی و قابل قدر خیالات ضائع ہو جاتے ہیں
مصنف نے اس ضرورت کو پورا کیا اور اس
کے لئے ایک راہ نکال دی ہے قیمت ۲۰
شب چراغ - جدید فارسی کی پہلی انگلیش
کے ڈھنگ پر جس سے مختصر مبتدی تھوڑی

یہ کتابیں سب سالانہ امتحان کے لئے لائق توجہ ہیں۔ ایک دیکھنا بدست کے لائق آتھیں کی حقیقت ۴۰

مجاہدات عرب

اس میں عربی خوان طلباء کو نہایت آسان اور سہل طریق پر اردو عربی میں ترجمہ کر دینا کا طریق مسکھایا گیا ہے ساتھ ساتھ صرف و نحو کے قواعد کی بھی تشریح کر دی گئی ہے مشق کے واسطے مسکھایا فقیروں کا ترجمہ کر کے اس کا مفصل طریقہ بھی لکھا گیا ہے پورے یقین سے کہ جو عربی خوان طلباء چند روز اس کا مطالعہ کریں گے عربی میں اچھی واقفیت پیدا کر لیں گے یہ رسالہ مولوی فاضل شیخ عبدالباقی صاحب کی تالیف ہے۔ قیمت فی جلد ۱۔

انوار الیقین فی تفسیر القرآن

یہ کتاب امام شہرانی رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر المثل یادگار ہے سلف صالحین نے جہد و علم صرف میں جہان بین کی تھی یہ تمام ان عرفیہ زیلون کا روح رواں ہے یہ کتاب اپنے پڑھنے والے کو نہایت اعلیٰ مرتبہ پر پہنچا دیتی ہے انوار اعلیٰ کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ اس پر ثبوت نامہ میں جو کچھ ماکمل اور مشاہدات کا ملنا محال ہے اس کے اس کتاب کا زیر نظر کھنا ترکیبہ قلوب کے واسطے اکسیر کا حکم رکھتا ہے قیمت فی جلد ۱۲۔

عین الیقین فی تفسیر القرآن

یہ کتاب مولانا مولوی عبدالعزیز صاحب نو مسلم کی نہایت دلچسپ اور قابل تالیف تفسیر ہے فاضل تفسیر کے دیباچہ میں ان درویش اور وقت خیر واقعات کا اظہار کیا ہے جو ان کو ترک سماج کو وقت پیش کے بعد عربوں کا مروجہ مذہب اور ان کے چاروں ویروں کی پوری قلبی کہوٹی جو یہ کتاب حقیقت میں آریوں اور ان کے ویروں پر ایک زبردست دیوبند ہے جس کے ساتھ ساتھ فضائل اسلام اور برکات قرآن کریم کا بھی مقابلہ کر کے اسلام کو دلائل معقولی اور منقولی سے ترجیح دی گئی ہو تیر نہایت کیا گیا ہے کہ صرف مذہب اسلام ہی وہ مذہب ہے جو دنیا کی ضروریات کو پورا کر سکتا ہے قیمت فی جلد ۱۲۔

پہلا فرقہ فی تفسیر القرآن

یہ کتاب امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر ہے امام مہر ج نے قرآن کریم کی ان جملہ آیات کو جن میں حشر و نشر حساب و کتاب پہلے طریقوں کو شریعت و شفاعت و میزان و شرع اعمال بہت و دوزخ کا کیا آگاہ میں جمع کر کے حدیث نبوی کیساتھ اور بھی تفسیر کر دی ہے۔ اس کتاب کے ۲۰۵ باب ہیں۔ ہر ایک باب کا افتتاح آیت قرآن کریم سے کیا گیا ہے احوال برنخ میں یہ جامع تفسیر ۸۴۲ صفحات پر تقطیع ہو سکتی ہے بریلی ہے قیمت فی جلد ۱۲۔ (منبر کتب خانہ اسلامیہ ص ۱۸۲ سے طلب کرو)

اصول منطق

یہ کتاب زمانہ حال کی ضرورت کے مطابق سلیس اور زبان میں ایسی عمدہ لکھی گئی ہے جس سے
مرد و جوان ہر تہمت تہوڑی مدت میں علم منطق کو اُن پیچیدہ اور اہم مسائل پر جو سالہا سال
کی تعلیم کے بعد ذہن نشین نہوتے تھے بغیر اوشاکے پورے پورے ماہر ہو سکتے ہیں قیمت فی جلد ۸

الاجواب

یہ قابل قدر تصنیف جناب ائمہ مجتہدین نصیر الدین صاحب از مسلمان ۲۲ سال
تحقیقات کا نتیجہ ہے ڈاکٹر صاحب نے اس لاجواب کتاب میں کفارہ و رشائیت اور
الوہیت مسیح کی اناجیل پر جو بدلائل عقلی و نقلی جواب دیے ہیں پورا یقین ہے کہ تمام
عیسائی ملکہ بھی اس کا جواب نہ دے سکیں گے تقریر نہایت دلپذیر ہے امتیاز ہے کہ جو لوگ اس کو
انصاف کی نظر سے دیکھیں مذہب عیسائی کے بطلان کی کسوٹی پاویں گے مسلمانوں کے وہ لڑکے
جو مشن سکولوں کی زیر تعلیم کے اثر سے متاثر ہو کر عیسائیت کی طرف مائل ہو جاتے ہیں
اس اپنے رنگ لودہ قلوب کے واسطے مشکل کام لینگے قیمت فی جلد ۲۲

جلال العینین

یہ نعت خدا وادب فیض اثر کے باعث اتوار چند سال سے اہل اسلام کو
سینفیض کر رہی ہے یہ کوئی معمولی سر نہ نہیں بلکہ نہایت عمدہ قیمتی اور
کار کی ہے اس کی تصدیق کیواسطی جعلی اور خوشامدی شہادتوں کا معرض تحریر میں لانا اخلاقاً معیوب ہے
کیونکہ تجربہ خود زبردست شہادت ہے اس کے چند روزہ استعمال سے عینک کی عادت چھوٹ
جاتی ہے۔ دستہ اعتبار اور ضعف بصر کا وزہ ہر جگہ سے تبدیل ہو گیا بند کیواسطی اکیس کا حکم رکھنا
شب کوری اور آستوبہ ٹیم کی حکمی دواسے غرض اسکو باقاعدہ استعمال سے جلد اراض شہم بفسدہ
دور ہو جاتے ہیں حفظ ما تقدم کے طور پر بچوں اور طالب علموں کو اس کا استعمال کرنا گویا تمام عمر
کے واسطے بصارت کا بیمہ کرنا ہے لحاظ اس کے عجیب غریب اندک قیمت کچھ بھی نہیں یعنی
فی ثلث ۸ علاوہ محصول اک۔ (کتب خانہ ہلا میہ مرت سے طلب کرو)

عربی نوچال

مصنف حافظ عبدالرحمن صاحب تاج امرت سہری قیمت فی جلد ۸
فارسی بے نقاط مثنوی مصنف منشی خورشید احمد خورشید مصنف ام گوجر الوالی قیمت ۱۲

A.M.U.

118

119

This book was taken from the Library
on the date last stamped. A fine of
\$.00 will be charged for each
day the book is kept over time.

1-5-44

G180105

SEP 55

SEP 55

JUL 56

17 1970

SEP 2000

10-10-10

10-10-10

10-10-10



[illegible]